



ZEA

The

THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT.

Stoomdrukkerij Loman Kirberger & van Kesteren.

Theologisch Tijdschrift

ONDER REDACTIE VAN

F. W. B. VAN BELL, S. HOEKSTRA, BZ., A. KUENEN, A. D. LOMAN,
L. W. E. RAUWENHOFF EN C. P. TIELE.

3

DERDE JAARGANG.

Amsterdam
LOMAN & VERSTER.

Leiden
S. C. VAN DOESBURGH.

1869.


ASTOR LIBR
9963
JUL
28
1884
NEW

INHOUD.

I. Verhandelingen en opstellen.

II. Beoordeelde, en meer of min uitvoerig aangekondigde, boeken en verhandelingen.

III. Kort aangekondigde boeken en verhandelingen van:

DE LEGENDEN VAN DE SLUITING DES VERBONDS BIJ DEN SINAÏ EN ISRAËLS ZONDE IN DE WOESTIJN.

Het is een dor werk om het eene of andere document te analyseeren. Wanneer men in een verhaal de sporen van tweeërlei bewerking vindt en men tracht de toevoegsels der overwerkers van het oorspronkelijke af te nemen, of de verschillende berichten, door een redacteur samengevoegd, weer van elkaar te scheiden, zoodat men ze afzonderlijk lezen kan, dan heeft men met vele moeilijkheden te worstelen, en telkens, wanneer men den draad, die uit het doolhof voeren zal, meent gevonden te hebben, vindt men zich teleurgesteld. Maar hoop op oogst doet den arbeider werken en geduld oefenen. Die hoop hebben wij ook bij het ontleden der oud-testamentische verhalen, want wil men de geschiedenis van den Israëlietischen godsdienst in bijzonderheden kennen, dan is de kritische schifting dier verhalen een onmisbaar hulpmiddel, en er is op dezen akker nog veel te oogsten.

Herhaaldelijk heb ik gezocht naar het oorspronkelijke document, waarvan de legende van de stieraanbidding in de woestijn het meest bekende gedeelte uitmaakt, overtuigd, dat daaruit eenig licht moest opgaan over den tijd, waarin het is geschreven. Nu meen ik daarvan veel gevonden te hebben en maak het resultaat mijner kritische operatiën bekend, vertrouwende, dat zij in de hoofdzaak door de mannen van het vak zullen goedgekeurd worden, en hopende op meerdere voorlichting, waar ik gedwaald heb.

Ik beperk intusschen mijn arbeid tot Ex. XIX en vgg., niet omdat ik geloof, dat de auteur, die de sluiting des verbonds en de zonde met den gouden stier beschreef, niet ook sommige ge-

deelten van Genesis en van de eerste helft van Exodus heeft opgeteekend. Integendeel! Maar gedachtig aan het spreekwoord: *qui trop embrasse, mal étreint.*

Ex. XIX—XL is een ware chaos. Natuurlijk! De wetgeving in de woestijn van Sinaï was iets zoo gewichtigs, dat de vrome Israëlieten van alle eeuwen daarheen terugzagen, er hunne eigenaardige opvatting van hadden, en die opvatting ook in nieuwe toevoegsels tot het verhaal vereeuwigden. In geen gedeelte des O. T.'s vindt men stukken van zoo uitéenloopenden datum zoo dicht bij elkaar. Maar in dien chaos kennen wij, dank zij veler arbeid, reeds eenigszins den weg. Dat het zg. bondsboek (XXI—XXIII: 19) uit Samuels of Davids tijd dagteekent, mogen wij zeker noemen, en dat de wetten in XXV—XXXI vervat op rekening der naëxielische schriftgeleerden komen, is even ontwijfelbaar als de vondst van Julius Popper, dat XXXV—XL in den tijd van Alexander den Grooten geschreven is. Met het document, dat wij zoeken, hangt dit alles niet samen. Wij laten het dus onaangeroerd. Er blijft nog genoeg te doen over.

Een der zwaarste gedeelten van onze taak is het begin, de ontleding van Ex. XIX. Daarin merken wij vooreerst een interpolatie op, die de vrucht eener vergissing schijnt te zijn, nl. 9^b: „En Mozes bracht de woorden des volks aan Jhvh over." Er gaan volstrekt geen woorden des volks aan dit bericht vooraf, en het is waarschijnlijk eene herhaling van 8^b, waar bijna letterlijk hetzelfde, en daar op zijn plaats, staat.

Verder houd ik voor eene (naëxielische) interpolatie vs. 20—25, waar ons bericht wordt, dat Jhvh, terwijl het volk op zijn woorden stond te wachten, Mozes tot zich riep en hem beval de kinderen Israëls op nieuw in te scherpen, dat zij den berg volstrekt niet beklimmen mochten, ja, dat ook de priesters zich moesten heiligen. Hoewel Mozes aan Jhvh herinnerde, dat het volk niet opklimmen kon, omdat de geheele berg omrasterd en geheiligd was, zeide Jhvh hem toch het hun nog eens goed te zeggen, ook dat de priesters niet mede mochten opklimmen, alleen hij en Aäron.

Dit bericht nu slaat wel terug op het voorafgaande bevel in vs. 12, 13^a, maar met groote overdrijving. In vs. 12 toch wordt gezegd, dat Mozes het volk beteugelen (הגבל) moest; hier wordt hetzelfde woord gebruikt van den berg, die omrasterd was. Van priesters is ook in het voorgaande geen sprake en deze inscher-

ping des gebods past kwalijk bij de vrees, die het volk beving op het aanschouwen der theophanie. Het toevoegsel verplaatst ons in den tijd, waarin er niet slechts tempelvoorhoven voor het volk en voor de priesters waren, maar toen er ook een allerheiligste was, waarin zelfs gewijde priesters niet inkomen mochten.

Om al het overige voor een bericht uit éen stuk te houden, verbieden ons verscheidene trekken van het verhaal: 1° Het dubbele bericht van de aankomst der Israëlieten bij den Horeb (vs. 1 en 2). 2° Vs. 14 en 15 voegen kwalijk bij elkaar. In 14 wordt medegedeeld, dat het volk op Mozes' bevel zich geheiligd had, terwijl in 15 het bevel daartoe eerst gegeven wordt. 3° De tegenstrijdigheid tusschen vs. 11 en 13^b. In het eerste wordt de derde dag bepaald als dag der Godsopenbaring, in het tweede wordt sterk bazuingeschal als het teeken aangewezen, waarop zij verdacht moesten wezen. Maar dit zouden wij over het hoofd kunnen zien, wanneer het niet samenhing met 4° de onverstaanbaarheid van vs. 12 en 13, zooals ze hier achter elkander staan. Vs. 13 is een ware *crux interpretum*. Wij lezen daar toch: „Houd het volk terug, dat het den berg niet beklimt, wie het doet, mensch of dier, zal gesteenigd of doodgeschoten worden. Als de bazuin weerklinkt, zullen zij den berg bestijgen." Zullen wij dit, (met Knobel b. v.) aldus verklaren: wanneer na het einde der godlijke openbaring de bazuin, ten teeken dat men uit elkander mag gaan, geblazen wordt, mogen zij opklimmen? Maar dat staat er niet, en het bazuingeschal is volgens vs. 19 juist het teeken van den aanvang. Reeds de oude vertalingen hebben de moeilijkheid gevoeld; de LXX schrijft daarom: „Wanneer de donderslagen en de bliksems en de wolk zullen weggegaan zijn," terwijl de Syrus er eenvoudig van maakt: „Als de bazuin zwijgt, zullen zij den berg bestijgen." Zoo hakt men een knoop door. 12, 13^a en 13^b, zijn bestanddeelen van verschillende overleveringen, en 13^b, gelezen dadelijk na 9^b, is volkomen verstaanbaar.

Wij hebben in Ex. XIX: 1—19 (altijd except 9^b) twee berichten, die door een compilator tot een kwalijk sluitend geheel zijn gebracht. Zij zijn dan hoogstwaarschijnlijk beide nog gaaf terug te vinden.

Tot het kortste bericht behoorden: 2^a, 3^a, 9^a, 13^b, 14, 17, 19. Het luidde aldus: (2^a) En zij reisden uit Raphidim en kwamen in de woestijn Sinaï en legerden zich in de woestijn. (3^a) En Mozes klom op tot God. (9^a) En Jhvh sprak tot Mozes: „Zie ik

kom tot u in de rookwolk, opdat het volk het hoore, wanneer ik met u spreek en ook in u tot in eeuwigheid geloove. (13_b) Wanneer de bazuin gestoken wordt, zullen zij den berg beklimmen." (14) En Mozes daalde van den berg af naar het volk, en hij heiligde het volk en zij waschten hunne kleederen. En Mozes geleidde het volk God te gemoet uit het leger en zij schaarden zich aan den voet des bergs; en er weerklonk een sterk, aanhoudend bazuingeschal, terwijl Mozes sprak en God hem antwoordde met een geluid."

Men merke op, dat de heiliging door kleederwassching uitnemend voegt bij eene gelegenheid als deze, waarbij Israël oogenblikkelijk God te gemoet wordt gevoerd; terwijl in het andere bericht, waarin de morgen van den derden dag als tijdstip der theophanie wordt bepaald, de reiniging der kleederen niet voorkomt, wel de onthouding van huwelijksgemeenschap (vs. 15).

Neemt men nu deze vss. uit het verhaal weg, dan blijft er een goed doorloopend geheel over, dat begint met het bericht, wanneer Israël in de woestijn aankwam en zich daarin tegenover den berg legerde, en voortgaat te verhalen, hoe Jhvh Mozes van den berg af toesprak en hem beval den Israëlieten een verbondssluiting met hem voor te stellen. Nadat het volk op zich had genomen Jhvh's woorden te gehoorzamen, beval Jhvh Mozes het volk te wijden tegen den derden dag, omdat dan Jhvh ten aanschouwe van het gansche volk op den berg Sinaï zou neerdalen. Ook moest hij hen op doodstraf verbieden den berg niet te beklimmen of zelfs aan te raken. Mozes deed dat en beval hen zich gereed te houden tegen den derden dag en geen vrouw aan te raken. Op den morgen nu van den derden dag, werd het gansche volk in de legerplaats verschrikt door een hevig onweder en een sterk bazuingeschal op den Sinaï, en de geheele Sinaï rookte en beefde, omdat Jhvh daarop neerdaalde.

Er is in dit verhaal slechts éene, kleine moeilijkheid, nl. in vs. 3^b, waar wij lezen: „En Jhvh riep hem van af den berg," terwijl de naam van Mozes hierin niet voorkomt (vs. 3^a schreven wij aan den anderen berichtgever toe).

Men kan de moeilijkheid oplossen of door te veronderstellen, dat de compilator *Mozes* in *hem* veranderd heeft, omdat in het eerste deel van het vers de naam Mozes voorkwam; of dat de schrijver, die in voorafgaande verhalen gedurig den naam van Mozes gebruikt had, onwillekeurig dien naam wegliet; of dat

in beide overleveringen de woorden hebben gestaan: „en Mozes klom op tot God" en de compilator ze eens wegliet. Maar hij was, blijkens vs. 1 en 2, ook voor eene bijna letterlijke herhaling niet bevreesd, en er is in dit verhaal ook geen sprake van een opklimmen en een neerdalen van Mozes; Jhvh spreekt tot hem van den berg af; eerst XX: 21 nadert hij tot „de duisternis waar de godheid was." Men heeft dus tusschen de twee eerste veronderstellingen te kiezen.

Wanneer men beide overleveringen leest, zal men zien, dat zij een verschillend doel hebben. Het eerste dient om Mozes te accrediteeren, het tweede om eene bondssluiting voor te bereiden en te maken, dat het volk Jhvh vreesde, gelijk XX: 21 duidelijk wordt gezegd.

In XX volgt nu de Decaloog. Bij welk der beide berichten heeft deze oorspronkelijk behoord?

Bij het eerste onmogelijk; immers dat eindigt met: „Mozes sprak en God antwoordde hem met een geluid (בקול)." Dat laatste kan moeilijk beteekenen: „met duidelijke woorden", nog minder: „met de volgende woorden." De theophanie dient alleen, opdat het volk zien zou, dat Jhvh met Mozes sprak en het dus n hem zou gelooven. Jhvh kwam in de wolk alleen tot hem niet tot Israël. Zie vs. 9.

Bij het tweede dan? Evenmin. Op vs. 19 volgt onmiddelijk XX: 18 vgg. Daar staat, dat het volk, de donderslagen, bliksemschichten en het bazuingeschal vernemende, verschrikt op de vlucht ging, van verre bleef staan en aan Mozes verzocht, dat hij met hen spreken mocht en dat God het toch niet mocht doen, opdat zij niet stierven. Waarop Mozes antwoordde, dat zij niet behoefden te vreezen, want dat God gekomen was om hen te beproeven en opdat zij Hem vreezen zouden. Toen bleef het volk van verre staan en Mozes naderde tot het verblijf der godheid.

Men merke op, dat hier niet staat: „Laat God niet *meer* met ons spreken," maar eenvoudig: „Laat hij niet spreken." Al kon nu het onweder in zekeren zin een spreken van God worden genoemd (gelijk het geschiedt vs. 22 [1]), omdat het voor de Israëlieten als het ware een inleiding was tot een duidelijke toespraak, het geheele verhaal, waarin het volk aanstonds de vlucht neemt bij

[1]) Vgl. hetgeen wij straks over Deut. V: 4, 5 zullen opmerken.

het aanschouwen der theophanie, sluit eene plechtige wetsafkondiging uit. Dit ons resultaat redt ons uit een moeilijkheid, waarin menige criticus bij het behandelen van de Decaloog is geraakt. De redactie daarvan toch in Exodus is, blijkens de uitweiding op het vierde gebod, jonger dan die in Deuteronomium, en het verhaal, waarvan het grootste gedeelte van XIX en XX : 18 vgg. een deel uitmaakt, is, gelijk wij straks zullen zien, ouder dan dat boek. Dat bij gelegenheid van de theophanie op den Sinaï de decaloog is afgekondigd, is eerst de leer van Deuteronomium, maar ook daar vindt men nog sporen van de oude opvatting. Men leze slechts V: 4, 5: „Van aangezicht tot aangezicht heeft Jhvh met u gesproken op den berg, midden uit het vuur. Ik stond toen tusschen Jhvh en u om u het woord van Jhvh mede te deelen, want gij vreesdet voor het vuur en gingt den berg niet op." Hierop volgt de Decaloog. Dat het volk de woorden daarvan verstond, wordt hier dus, evenmin als vs. 19 vgg., gezegd.

In de overige 5 verzen van XX lezen wij, dat Jhvh aan Mozes eenige geboden gaf voor de Israëlieten. Deze waren: maakt u geene zilveren of houten goden; maakt u altaren van aarde of ongehouwen steenen en zonder trappen. Er is geenerlei reden om deze vss. niet aan den auteur der vorige toe te kennen.

Daarop volgt het wetboek XXI: 1—XXIII: 19, waaromtrent wij alleen de vraag stellen, of de schrijver van XX: 18 vgg. het zelf heeft ingelascht? Deze vraag meen ik ontkennend te moeten beantwoorden, want als men dit geschrift er uit licht, loopt de zin zeer goed door; men leze slechts na XX: 22—26 dadelijk XXIII: 20—33, waarin de beloften Gods vervat zijn voor het geval, dat Israël zijn geboden onderhield. Nu vind ik het hoogst onwaarschijnlijk, dat een schrijver, voor wien de geboden XX: 22—26 blijkbaar de hoofdzaak zijn, zelf de kracht zijner woorden zou gebroken hebben door in het voorbijgaan een wetboek van drie hoofdstukken op te nemen, een wetboek vol van allerlei voorschriften ook van minder belang.

Wij gaan dus over tot XXIV. In de elf eerste vss. van dit hoofdstuk zijn twee berichten ineengevlochten, terwijl vs. 2 en het laatste woord van vs. 1 mij toeschijnen een toevoegsel te zijn van dezelfde hand, die XIX: 20—25 schreef. In vs. 1 toch lezen wij, dat Mozes, Aäron, Nadab, Abihu en 70 oudsten der kinderen Israëls naar Jhvh mochten opklimmen om te aanbidden, wat ook in vs. 9—11 wordt verhaald dat geschied is, en zonderling

wordt daaraan toegevoegd: „(om te aanbidden) van verre, en Mozes zal alleen tot Jhvh naderen, en zij zullen niet naderen en het volk mag niet opklimmen.” Daaruit spreekt de geest der priesterschap, waarvan het oorspronkelijk bericht, dat Mozes zelfs met de 70 oudsten, dus geen Levieten, op één lijn stelt, niets heeft.

Het bericht, dat met het voorgaande een geheel vormt, vinden wij in vs. 3—8, waarin ons verhaald wordt, hoe Mozes de woorden van Jhvh aan het volk overbracht en dit eenstemmig antwoordde, dat het gezind was Jhvh's voorwaarden aan te nemen, waarop Mozes plechtig het verbond sloot. — Dit bericht was te verwachten, daar de sluiting van het verbond het doel der theophanie was. Maar vs. 1, 9—11 behelzen een geheel ander verhaal, dat van het bezoek van Mozes en 74 anderen aan God, voor wiens aangezicht zij aten. Dit kan niet van denzelfden schrijver zijn, want vooreerst zou hij beide verhalen niet zoo wonderlijk door elkander geplaatst hebben, als hier is geschied, en daarenboven spreekt er uit vs. 1, 9—11 een geheel ander Godsbegrip dan uit het verhaal van het schrikken der Israëlieten voor de theophanie op den Sinaï. De God in vs. 1, 10, 11 is evenmin verschrikkelijk als de God, die met Mozes ten aanschouwe der Israëlieten in een wolk spreekt.

Het overige van XXIV is weer van dezelfde hand als vs. 3—8, behalve een paar interpolaties. Er wordt hier verhaald, dat Mozes het bevel kreeg om den berg te beklimmen tot ontvangst der steenen tafelen. Hij deed dit met Jozua, na Aärón en Hur als zijn plaatsvervangers te hebben aangewezen, en bleef veertig dagen op den berg. Geïnterpoleerd hierin zijn de woorden van vs. 12, die ik onderstrepen zal: „ik zal u geven de steenen tafelen *en de wet en de inzettingen*, die ik geschreven heb *om hen te leeren*.” Dat God zelf de steenen tafelen schreef, is de oude overlevering, maar dat *wetboek* is zeker ingelascht door den compilator, die XXV—XXXI er invoegde (vgl. XXV: 40, XXVII: 8). Ook vs. 16 en 17, die o. a. tot verheerlijking van den sabbath strekken, zijn waarschijnlijk een later toevoegsel van dezelfde hand als XIX: 20—25 en XXIV: 2.

Aan het laatste vers van XXIV sluit zich onmiddelijk het eerste van XXXII aan. Daar Mozes zoo lang wegbleef, begon het volk ongeduldig te worden en dwong Aäron een stierbeeld op te richten. Mozes, dat bij zijn terugkomst ziende, verbrak de tafelen

der wet, strafte het volk, vernielde het beeld en bad Jhvh vergiffenis voor Israël. Het eenige, wat mij in dit hoofdstuk tot aanstoot is, is vs. 7—14, niet omdat daarin een andere geest doorstraalt als in het overige, maar alleen omdat de geleidelijke gang van het verhaal daardoor gebroken wordt. Toen nl. Mozes op den berg was, deelde Jhvh hem, volgens deze vss., mede, dat het volk een stierbeeld had gemaakt en gaf zijn voornemen te kennen om het volk te verdelgen, maar werd door Mozes verbeden. Hiermede is in strijd de teekening van Mozes' gedrag op zijn terugkeer naar het leger. Eerst zegt hij aan Jozua, die bij het hooren van een groot gedruisch den strijd riekt, dat hij gezang en gerij hoort, en doet als iemand, die van niets weet. En na de bestraffing des volks zegt hij Jhvh te zullen bidden om hem te verzoenen, en spreekt dus alsof hij met zijn God nog geen woord over de zaak gewisseld heeft. Wanneer wij vs. 7—14 weglaten, wordt het verhaal veel natuurlijker, en het relaas, dat Deuteronomium van de zaak geeft, kan ook aanleiding tot de invoeging gegeven hebben. In Deut. IX toch wordt het gebeurde vrij verward verhaald, maar, terwijl van het gesprek tusschen Mozes en Jozua niets vermeld wordt, erlangt gene wel op den berg kennis van Israëls afval en verneemt daarbij Gods bedreiging, hoewel zijn voorbede eerst na de bestraffing wordt vermeld.

De schifting der bestanddeelen van XXXIII en XXXIV gaat met vele moeilijkheden gepaard. In XXXIII: 1 begint een nieuw verhaal. Nadat het vorige hoofdstuk besloten is met het bericht: „En Jhvh plaagde het volk, omdat het den gouden stier had gemaakt," heft hier de verhaler op nieuw aan: „En Jhvh sprak tot Mozes: trek van hier op, gij en het volk, dat gij uit Egypte hebt uitgeleid, naar het land, dat ik aan Abraham, Izaäk en Jakob beloofd heb, (2) en ik zal mijn engel (of: een engel) voor u uit zenden en de Kanaänieten enz. verdrijven; (3) naar een land overvloeiende van melk en honig; want ik zal in uw midden niet optrekken, dewijl gij een hardnekkig volk zijt, opdat ik u onderweg niet verniele." De Israëlieten beroofden zich hierop uit smart van hunne sieraden „van af den berg Horeb." Daarop volgt vs. 7—11 het bericht, hoe de tent der openbaring werd gespannen buiten het leger, hoe eerbiedvol het volk toezag, wanneer Mozes daarheen ging, en hoe hij in de tent met Jhvh sprak van aangezicht tot aangezicht. In deze vijf vss. vinden

wij doorloopend het zonderling gebruik van het imperfectum, dat ook XIX: 19 voorkomt. In vs. 12 vgg. lezen wij, dat Mozes Jhvh smeekt met het volk op te trekken en hem zijne heerlijkheid te openbaren. Het eerste verzoek wordt ingewilligd, het tweede gedeeltelijk. In de theophanie, die daarop volgt, geeft Jhvh een nieuwe wet (XXXIV: 11—26), terwijl het geheel besloten wordt met het bevel aan Mozes om de tien geboden als grondslag des verbonds op te schrijven, wat hij deed in een vernieuwd veertigdaagsch verblijf op den berg, terwijl ons daarbij wordt verhaald, hoe Mozes' aangezicht glinsterde na zijn verkeer met Jhvh.

Hierin is waarschijnlijk vs. 2 een later toevoegsel: „Een engel zal voor u heentrekken en de Kanaänieten verdrijven." Vooreerst toch sluit zich 3*b* dadelijk aan vs. 1 aan. Maar bovendien, Jhvh bedreigt de Israëlieten, dat hij niet met hen zal optrekken wegens hunne zonden; wanneer daaraan nu voorafgaat: „Ik zend mijn engel voor u uit," dan heeft het al den schijn, alsof Jhvh zelf hen wel verteren zou, maar de engel lankmoediger is. Maar dit is geheel in strijd met het gebruik der uitdrukking „mijn engel" in het oorspronkelijk verhaal. Èn in XXIII: 21 èn in XXXII: 34 komt hij voor als de brenger van Jhvh's hulp en diens volkomen plaatsvervanger. „Mijn engel" is hetzelfde als „mijn aangezicht" of „ik zelf." In XXIII: 20—22 wordt de engel van Jhvh beschreven als naijverig en niet gezind tot vergeven.

Verder is er onverzoenlijke strijd tusschen vs. 11, waar Mozes met Jhvh van aangezicht tot aangezicht spreekt, en vs 20 en vgg., evenals met al die gedeelten van ons verhaal, waar Jhvh in zijn verschrikkelijkheid wordt voorgesteld. Wij hebben in de pericope 7—11 hetzelfde naïve godsbegrip als in het oudste bericht omtrent het gesprek van Mozes met Jhvh op den Sinaï en het bezoek der 74 aan den God Israëls. Zij bevat een oude overlevering, strekkende tot hetzelfde doel als de genoemden, de verheerlijking van Mozes.

XXXIII: 12—XXXIV: 35 kan ook niet éen geheel zijn, maar bevat ongetwijfeld verschillende bestanddeelen. Men lette slechts op deze twee bijzonderheden. Vooreerst willigt Jhvh in XXXIII: 17 het verzoek van Mozes, dat hij met het volk mede mocht trekken, geheel in, terwijl Mozes XXXIV: 9 de bede nog eens voordraagt; in XXXIII: 12 vgg. is van Israëls zonde, waarom het den zegen van Jhvh's tegenwoordigheid verbeurd had, geen

sprake, wel XXXIV: 8. Daarom behoort wel dit laatste, maar niet het eerste bij XXXIII: 6. Ten tweede leze men nauwkeurig XXXIV: 27 en 28: „Jhvh zeide tot Mozes: schrijf er deze woorden op, want naar luid van deze woorden heb ik met u en met Israël een verbond gesloten. En hij was daar met Jhvh veertig dagen en veertig nachten zonder voedsel en drank en hij schreef op de steenen platen de woorden des verbonds, de tien geboden." Deze twee vss. behelzen verschillende berichten. Of zijn de wetten in vs. 11—26 vervat de tien geboden? [1]) Dat is bezwaarlijk aan te nemen. Voor den auteur der wetten waren deze zoo gewichtig, dat hij hare opteekening vermeldde en verder de beschrijving der steenen platen voorbijging.

Daar de vraag van Mozes om Jhvh's heerlijkheid te zien nauw samenhangt met het daaraan voorafgaande, zoo vallen de verzen, waarin de vraag en het verhaal van hare inwilliging beschreven worden, aan den auteur van vs. 12 vgg. ten deel.

Aan XXXIII: 6 sluit zich nu onmiddelijk XXXIV: 1—5, 9—27 aan, en het overige houd ik, behalve het oud ingelaschte bericht XXXIII: 7—11 voor het werk van een redacteur of compilator. Ik moet echter bekennen, dat ik op dit punt niet zoo zeker ben als bij de analyse van de vorige hoofdstukken, en dat wel om de slordigheid van stijl vooral in het werk van den redacteur, een slordigheid, die het gereedelijkst uit het samenvoegen van verschillende bronnen zou kunnen verklaard worden. Zie de vss. 19, 20, 21, die alle drie beginnen met: „En Jhvh zeide," zonder dat eenig woord van Mozes er tusschenin staat. Desgelijks is XXXIV: 4 vreemd geconstrueerd: „En hij hieuw twee steenen platen, en Mozes stond vroeg op enz."

In enkele onderdeelen is de analyse van XIX sqq. niet zeker, maar ik geloof toch, dat de critici met mij drie bestanddeelen dier hoofdstukken zullen erkennen: 1° drie oude verhalen, nl. XIX: 2*a*, 3*a*, 9*a*, 13*b*, 14, 17, 19; XXIV: 1, 9—11; XXXIII: 7—11, strekkende tot grondvesting en handhaving van Mozes' gezag; 2° een doorloopend verhaal, behelzende; XIX: 1, 2*b*, 3*b*—8, 10—13*a*, 15, 16, 18, XX: 18—26, XXIV: 3—8, 12

[1]) Men weet, dat is een opmerking van Goethe (*Sämmtliche Werke*, Ed. bij Cotta, III, bl. 68). Goethe stelt uit het voorgaande tien geboden op, maar doet het willekeurig, daar hij het verbod van beeldendienst niet meerekent en het voorschrift tot viering van twee feesten als één beschouwt.

(partim), 13—15, 18, XXXII: 1—6, 15—35, XXXIII: 1, 3—6, XXXIV: 1—5. 9—27; 3° het overige, dat geen aaneengeschakeld verhaal bevat, maar allerlei wijzigingen van en toevoegsels tot de andere verhalen, door den compilator geschreven, die daarenboven het wetboek XXI: 1—XXIII: 19 [1]) en de Decaloog mede inlaschte. —

Wij beperken ons verder tot dat doorloopend verhaal, bestanddeel N° 2, waarvan wij eerst willen vragen: wanneer is het geschreven?

Om die vraag te beantwoorden letten wij eerst op XXIII: 31, waar wij de belofte lezen: „Ik zal uwe grenzen stellen van de zee Suf tot aan de zee der Filistijnen en van de woestijn tot aan de rivier. Wel is dat eene zonderlinge grensbepaling, daar de noordelijke grens geheel ontbreekt, maar het is toch duidelijk, dat het Israëlietische rijk slechts eenmaal dien omvang gehad heeft, nl. onder Salomo. Het verhaal dagteekent dus van den tijd na hem.

Om den terminus ad quem voorloopig te bepalen dient XX: 24: „In iedere plaats, waar ik mijn naam zal doen gedenken, zal ik tot u komen en u zegenen." Er is hier nog geen sprake van eene centralisatie van den eeredienst in Jeruzalem en wij worden dus beperkt tot eene periode, die vóor Hizkia eindigt.

Wij bewegen ons dus tusschen 975 en 750. Om dit tijdvak te doen inkrimpen moeten wij het oog vestigen op de duidelijke toespelingen op Jerobeams eeredienst te Dan en te Bethel. Men bezie, behalve het verhaal van Israëls zonde, vooral XX: 22—26 in het verband. Israël, van schrik teruggevloden voor de theophanie op den Horeb, heeft Mozes verzocht, dat hij voortaan Jhvh's tolk wezen zou. Deze dringt tot Gods tegenwoordigheid door, ontvangt eenige geboden, die hij aan het volk moet voorleggen, met beloften van hulp als het die houdt, en sluit, na 's volks toestemming verkregen te hebben, het verbond. Welke zijn nu die geboden? 1° Gij zult geen zilveren en gouden goden maken.

[1]) Is deze schifting juist, dan blijkt, dat dit wetboek ten onrechte het *bondsboek* wordt genoemd, welke naam in XXIV: 7 voorkomt. Maar wat de auteur dan het bondsboek noemt, is niet duidelijk. Hij kan bedoelen de Decaloog, haar als bekend veronderstellende; of de wetten met toegevoegde beloften, in XX: 22—26, XXIII: 20—33 vervat, wat wel het waarschijnlijkste is. Dit wordt ook, hoe onvolledig de wetgeving hierin is, terecht een boek des verbonds genoemd, omdat daarin ook Jhvh's beloften vervat zijn.

2° Uw altaar moet van aarde of van ongehouwen steen zijn, zonder trappen. Dit zijn de eenige. In de tijdsomstandigheden moet zeker een gewichtige aanleiding voor den schrijver bestaan hebben om deze twee geboden zoozeer op den voorgrond te plaatsen. Welnu, die had hij na Jerobeams „zonde." Wat de beelden aangaat is dat duidelijk. Niet alzoo de zaak des altaars. In de herinnering der Judeërs waren altijd de stierbeelden levendig geprent, maar zij vermelden niet, dat de zoon van Nebat ergernis heeft gegeven door zijn altaar. Toch is er nog éen bewijs over, dat ook dit de ijverige Mozaïsten geschokt heeft, nl. de legende van den profeet uit Juda, die Jerobeams altaar vervloekte, 1 Kon. XIII. Toen deze legende in den vorm waarin wij ze hebben werd opgeteekend, was de reden van ergernis daarin vermeld reeds vergeten, en de bewerker begreep die ook niet. Immers hij laat wel den Judeeschen profeet bepaald Jerobeams altaar vloeken, maar legt aan den profeet te Bethel deze voorspelling in den mond: „Wat hij heeft geprofeteerd tegen het altaar te Bethel *en tegen de huizen der bamôth in de steden van Samaria* zal gewis uitkomen." Nu waren *bamôth* in de X^de^ eeuw aan geen Israëliet tot ergernis en dit is dus een verklarend toevoegsel van den auteur, die na Josia (zie vs. 2), waarschijnlijk in de ballingschap, leefde.

Dat toen het gebod omtrent het aarden of steenen altaar van Ex. XX vergeten was, toont dezelfde schrijver, wanneer hij in 1 Kon. VIII: 64 Salomo bij de inwijding des tempels op een koperen altaar laat offeren. Dit is een anachronisme. Het Salomonische altaar voor de brandoffers was zeker van aarde of ongehouwen steenen.

In welken tijd er vóor den tempel een koperen altaar geplaatst is, weten wij niet. Misschien is het wel door Achaz geschied, maar de laatste woorden van 1 Kon. XVI: 15 zijn ongelukkig volkomen onverstaanbaar, en wij kunnen niet beoordeelen, of de auteur nauwkeurig is, als hij schrijft, dat Achaz het *koperen* altaar, dat voor het aangezicht van Jhvh was, verwijderde, dan of hij daarin een anachronisme begaat. Hoe na de ballingschap het heilig karakter van een aarden of steenen altaar geheel vergeten was, blijkt uit het voorschrift Ex. XXVII: 1—8.

Maar wat ook Achaz met het altaar gedaan heeft, wij moeten ons document in allen gevalle vóor zijn tijd plaatsen, daar wij in de vermaningen tegen afgoderij (XXIII: 24, 32, 33, XXXIV:

12—16) alleen de navolging der Kanaänieten vermeld vinden, en er nergens melding wordt gemaakt van zon- of staraanbidding en andere Assyrische gebruiken, die onder zijn regeering Juda binnendrongen.

Wij kunnen het tijdvak, waarin de legende van de stieraanbidding ontstaan is, nog meer beperken. In XXXII: 35 toch lezen wij: „En Jhvh plaagde het volk wegens Aärons gouden stier," en XXXII: 25: „En Mozes zag, dat het volk teugelloos was, want Aäron had het de teugels gevierd, opdat het eene bespotting zou zijn voor zijn vijanden." Beide plaatsen, vooral de eerste, wijzen ons op een tijd, waarin Noord-Israël door rampen bezocht werd, zoodat een vijand van den stierdienst daarin een straf voor die zonde zien kon. Dit had plaats nadat Asa van Juda tegen Baësa van Israël de hulp van den Syrischen koning had ingeroepen, dus na ongeveer 940.

Wij kunnen nog nauwkeuriger zijn. — Natuurlijk moeten wij den schrijver in Juda zoeken. Daar was sterke afkeer van den stierdienst, terwijl deze in Noord-Israël zoo populair was, dat er aan bestrijding niet of nauwelijks gedacht werd. Door de veronderstelling, dat een Judeër het schreef, is misschien ook de vreemde grensbepaling in XXIII: 31, waar de noordelijke grens ontbreekt, te verklaren. Voor een Judeër nu was er aanleiding te over om zijn hart over den stierdienst en daarmede gepaard gaande onwettigheden te luchten, en wel bepaaldelijk sedert den tijd van Josafat. Immers daarvóor was er eene vijandige verhouding geweest tusschen Juda en Israël, en had dus, hoeveel beeldendienst er ook in Juda was, de eeredienst in den koninklijken tempel niet veel gevaar geloopen om besmet te worden door het voorbeeld der noordelijke stammen. Integendeel, een der steunpilaren van Juda tegenover Efraïm was de beeldlooze vereering in den Jeruzalemschen tempel. Maar met Josafat werd dat anders, daar deze een verbond met Achab sloot. Uit een wereldsch oogpunt was dat uiterst voordeelig, maar uit die verbroedering dreigde voor Juda het gevaar om Israël in de openlijke wettiging van den beeldendienst na te volgen. Geen wonder, dat nu een profeet de pen opvat om de grondslagen van het verbond tusschen Jhvh en het volk duidelijk te beschrijven. Geen wonder, dat hij, den kroonprins Joram met een dochter van Achab gehuwd ziende, of terwijl de sluiting van dit huwelijk nog beraamd werd, de gevaren van eene verzwagering met afgoden-

dienaars zijnen landgenooten ter waarschuwing voorhoudt (XXXIV: 12—16). De vriendschappelijke verhouding der broederrijken heeft geduurd tot den dood van Athalia (877), maar na Achabs dood heéft dat verbond aan beide landen weinig voordeel meer aangebracht, daar de Moabieten van Israël afvielen en Hazaël Joram (van Israël) deerlijk in het nauw bracht. Die tijd van tegenspoed gaf dus minder aanleiding om te waarschuwen, maar in de dagen van Achab en Josafat waren zeker vele Judeërs zeer opgewonden over een verbond, dat zooveel geluk, beloofde en was de drijfveer tot waarschuwen het sterkst.

Ons verhaal is dus hoogstwaarschijnlijk geschreven door een Judeesch profeet tusschen de jaren 917 (dat der troonsbestijging van Josafat) en 897 (dat van Achabs dood).

Door dit te weten hebben wij geen gering voordeel behaald; wij bezitten immers nu een vast punt te meer, waaruit wij de lijnen der geschiedenis van Israëls godsdienst kunnen trekken. Op de voornaamste bijzonderheden, die hierdoor toegelicht worden, wil ik mijne lezers opmerkzaam maken.

1° De tijdsbepaling der wetgeving in XXXIV: 11—26 maakt haar tot eene kostbare bijdrage voor onze kennis van allerlei archaeologische bijzonderheden, vooral van Israëls feestcyclus. Zij staat in tijdsorde tusschen XXIII: 12—19, waarvan zij een wijziging is, en Deut. XVI: 1 vgg., gelijk ook gewoonlijk erkend werd. De naam *Pascha* was reeds in zwang (vs. 25), maar het verband tusschen dit feest en dat der Mazzôth (vs. 18) blijkt uit deze pericope niet.

2° Centralisatie van eeredienst mocht nog onbekend zijn, dat eenige groote heiligdommen (b. v. Dan, Bethel, Gilgal, Berseba, Jeruzalem) de geloovigen zeer aantrokken, blijkt uit XXXIV: 23, 24. Wanneer daar toch gesproken wordt van den plicht om driemaal 's jaars voor Jhvh's aangezicht te verschijnen, dan beteekent dat niet, dat men eenig nabijgelegen heiligdom — ieder dorpje had er een — minstens zoo vaak moest bezoeken, maar er is sprake van bedevaarten naar verre plaatsen. Immers zoo alleen is de aan het gebod toegevoegde belofte verstaanbaar, dat, wanneer Jhvh hen ver uit elkander doet wonen, niemand hun land begeeren zal, terwijl zij driemaal 's jaars ter bedevaart gaan. Hoewel in de ziel des schrijvers, blijkens XX: 24, de gedachte aan één heiligdom, dat door iedereen uitsluitend moest bezocht worden, niet bestond, en hij verscheidene plaatsen ge-

schikt beschouwde als plaatsen der aanbidding, zoo zien wij toch in de woorden, die hij bezigt, de wording van de wet, dat Jhvh alleen in Jeruzalem door offers geëerd mocht worden. Immers door dat „zien van Jhvh's aangezicht" te beperken tot het opgaan naar eenige beroemde heiligdommen, door alleen eenige „heilige plaatsen" te rangschikken onder die, waar Jhvh zijn naam deed gedenken, werden al de stads-, dorps- en huiskapellen op den achtergrond geschoven en werd zachtkens de overgang gemaakt tot het achterstellen van al die heilige plaatsen bij den tempel op Zion.

3° Het verhaal is een bijdrage tot onze kennis van de geschiedenis der Levieten. Er is hierin nog geen sprake van het uitsluitend recht der Levieten op de priesterschappen. Tot loon van hun getrouwheid wordt hun slechts gezegd: „Brengt uw offer, want gij hebt u heden een zegen bereid (XXXII: 29)". Dit is iets anders dan de nadrukkelijke uitspraak van Deut. X: 8: „Te dier tijde (nl. na Israëls zonde met den gouden stier) zonderde Jhvh den stam Levi af om hem te dienen. Het is een anachronisme, wanneer de schrijver van 1 Kon. het Jerobeam I als een zonde toerekent, dat hij niet-Levieten tot priesters aanstelde (XII: 31, XIII: 33). Maar ons verhaal leert ons, dat vele Levieten zich kloek gedragen hebben, toen Jerobeam zijn eeredienst organiseerde. Zij worden geprezen, omdat zij de zaak van Jhvh en zijn zuivere vereering hebben gesteld boven de banden des bloeds (desgelijks Deut. XXXIII: 8—10). Zij hebben zich dus tegen Jerobeam verzet, zijn ten gevolge daarvan beroofd van priesterlijke waardigheden, die zij in handen hadden, en, met vele andere getrouwe belijders van Jhvh, naar Juda uitgeweken (2 Kron. XI: 14, 15, vgl. 1 Kon. XV: 17).

Maar zijn alle Levieten zoo getrouw geweest? De geschiedenis leert het tegendeel (zie Richt. XVIII: 30 en 1 Kon. XXIII: 9, vgl. met vs. 20) en ons verhaal duidt het, geloof ik, ook aan. Hoe toch komt het, dat juist Aäron de maker van den gouden stier is? Voelde de auteur zich afhankelijk van eene overlevering, die Aäron tot den plaatsvervanger van Mozes maakte? Maar dat deed de overlevering niet. In de oudste verhalen speelt Jozua de grootste rol na Mozes (zie Ex. XVII: 8 vgg., XXXIII: 11). En hoe verklaart men het woord tot de Levieten gesproken: „Ieder is heden geweest tegen zijn zoon en tegen zijn broeder"? Dat kan toch niet beteekenen: gij hebt door uw getrouwheid het tijdelijk

geluk der uwen in de waagschaal gesteld, maar wijst op botsing tusschen Levieten onderling. Daarom is het niet onwaarschijnlijk, dat Aäronieden, misschien naijverig tegen de Zadokieten, die in den Jeruzalemschen tempel dienst deden, Jerobeam in het ten uitvoer leggen zijner plannen hebben geholpen. De oudste overleveringen kennen de Levietenfamiliën Nadab en Abihu (Ex. XXIV: 1, 9) en deze Aäroniedische geslachten zijn volgens een naëxielisch verhaal, Lev. X, uitgestorven. Is haar achteruitgang ook te verklaren door haar getrouwheid aan Jerobeam?

4° Uit ons verhaal leeren wij het oordeel der meest ontwikkelden in Josafats tijd over de afgoderij en den beeldendienst kennen. Vooreerst: zij onderscheiden beide (XX: 23 en XXIV: 24 vgg.; XXXIV: 12 vgg. en 17). Onze auteur weet zeer goed, dat onder het stierbeeld Jhvh vereerd werd (XXXII: 5). Maar van den anderen kant merke men op, dat Mozes de getrouwen oproept met het woord: „Wie voor Jhvh is kome tot mij!" zoodat hierin reeds de meening wordt voorbereid, dat afgoderij en beeldendienst één zijn. Dat blijkt ook uit XX: 23, waar de waarschuwing tegen het maken van beelden in deze woorden wordt gekleed: „Gij zult u *nevens mij* (אִתִּי) geen zilveren goden maken." Dat in het bewustzijn van de profeten der VIIIste eeuw beide saamgevallen waren, blijkt uit vele hunner woorden [1]). In Josafats tijd begon dit eerst. Deze opmerking is van eenig gewicht in het beantwoorden der vraag: van welken tijd dagteekent het tweede gebod? Laatst [2]) is voorgesteld Ex. XX: 4: „Gij zult u geen gesneden beeld van [3]) eenige gelijkenis maken van iets, dat in den hemel, op de aarde of in de wateren is" voor eene interpolatie te verklaren, vooral [4]) op grond daarvan, dat het vervolg: „gij zult u voor hen niet buigen noch hen dienen" evenveel aan het eerste gebod doet denken als aan het tweede, zoo niet meer. Volkomen juist. In deze redactie der Decaloog is het verbod van den beeldendienst niets anders dan een aanhangsel van dat der afgoderij. Maar hoe waar

---

1) Zie Kuenen, *de godsd. van Israël* enz. bl. 56 vgg.

2) Door de Goeje, Theol. Tijdschr. II, bl. 176, 177, waarmede Kuenen t. a. p. bl. 283 vgg. instemt.

3) Lezing van *Deut.* De lezing „beeld en eenige gelijkenis" geeft bezwaarlijk een goeden zin.

4) Dit is eigenlijk het eenige argument, want een *suff. plur.* kan zeer goed op een *collectivum*, *in casu* een beeld van eenigerlei gelijkenis, terugslaan.

de opmerking ook is, de gevolgtrekking deugt daarom nog niet, want het feit is even verklaarbaar uit de veronderstelling, dat de twee geboden, voor het bewustzijn der profeten inéengesmolten, als éen gebod behandeld zijn en er bij die beschouwing eene uitweiding bij gemaakt is, als door de gissing, dat het tweede in het eerste ingelascht is; en de geschiedenis (zie boven) leert ons werketijk, dat beide geboden afzonderlijk bestaan hebben en dat ze langzamerhand tot éen zijn geworden. Wij bepleiten nu den Mozaïschen oorsprong van het tweede gebod niet. Dat past niet bij ons onderwerp. Maar is de tijdsbepaling van onze legende juist, dan staat het vast, dat het tweede gebod vóor Josafat als afzonderlijk gebod bestaan heeft en de Decaloog met het tweede gebod dus van een tijd daarvóor kan dagteekenen, al is ook de redactie van Deuteronomium de oudste.

De afgoderij onder Israël schreef onze auteur toe aan de zucht om de Kanaänieten na te volgen en aan verbintenissen met hen aangegaan, en om dit te voorkomen beval hij de uitroeiing der Kanaänieten aan (XXIV: 33).

5° Dat beeldendienst voor afgoderij begon gerekend te worden, hangt samen met de ontwikkeling van het godsbegrip der profeten. Het oude Mozaïsme was niet monotheïstisch, wel monolatristisch, gelijk Réville het noemt. Het eerste gebod: „Gij zult geen andere goden voor mijn aangezicht hebben," veronderstelt het bestaan van andere goden, evenals de oude wetten, XXII: 20, XXIII: 13. Jhvh was de God van Israël, zooals andere volken hunne eigene goden hadden. Langzamerhand voerde het eerste gebod tot monotheïsme, zooals in den aard der zaak ligt. In ons verhaal is het monotheïsme duidelijk uitgesproken. Immers XIX: 5 lezen wij dit woord van Jhvh: „De gansche aarde is mijn eigendom." Hieruit spreekt dezelfde geest, als uit de naamsafleiding van Jhvh: *hij die is*.

Karakteristiek is het verschil tusschen de opvatting van het wezen Gods in de legenden, die wij als ouder erkend hebben, en die, welke in ons verhaal voorkomt. Daar wordt Jhvh gezien door 74 Israëlieten en spreekt hij met Mozes van aangezicht tot aangezicht. Hier schrikt het volk voor de theophanie, vreest te sterven bij het hooren van Gods stem, terwijl niemand den berg mag naderen, noch toen Jhvh voor het eerst op den Sinaï neerdaalde, noch later, toen hij, na 's volks zonde, met Mozes in de wolk sprak. De gemeenzame omgang met God is voortaan ondenkbaar, al is het

godsbegrip nog niet zoo afgetrokken als het later bij Israël geworden is. Bij het godsbegrip van onzen auteur voegt voortreffelijk het verbod, dat geen leek het heiligdom naderen mag.

6° Eindelijk geeft ons verhaal ons, voor zoover ik weet, het oudste getuigenis van het denkbeeld: Israël is het bijzonder eigendom van den God der geheele aarde; er is een verbond tusschen Jhvh en Israël. In de oudste bestanddeelen van Ex. XIX vgg. vindt men dat denkbeeld niet. De spil, waarom daar alles zich beweegt, is de handhaving en bevestiging van Mozes' gezag als tolk van Jhvh. In de stelling, dat onze legende de eerste plaats is, waar die voor de latere profeten zoo vruchtbare gedachte voorkomt, beweer ik niet, dat haar auteur het eerst het denkbeeld heeft gekoesterd. Geenszins. Het idee van het verbond tusschen Israël en Jhvh kon niet ontstaan, zoolang Jhvh een god was nevens anderen. Immers is Jhvh slechts de volksgod van Israël, gelijk Kamoz die der Moabieten en Dagon die der Filistijnen, Melkarth die der Tyriërs en Astarthe die der Sidoniërs, dan is de eenige vraag: welke god is de sterkste? Dat er een nauwe band bestaat tusschen Jhvh en Israël, spreekt dan vanzelf. Maar het idee des verbonds, gelijk het in Ex. XIX, XX, XXIV beschreven wordt, moest ook noodwendig ontstaan, zoodra Jhvh voor de Israëlieten de god der geheele aarde werd, de god die aller volken lot beslist. Israëls god is de eenige god, dat denkbeeld schiep oogenblikkelijk het andere: Israël is het middelpunt der wereld (Deut. XXXII: 8, 9), Israël is het priesterlijk volk. Gelijk het monotheïsme noodzakelijk voortvloeide uit het beginsel der monolatrie, zoo moest het monotheïsme, ontstaande op een bodem van geloof aan volksgoden, ook noodzakelijk het denkbeeld van Israëls uitverkiezing tot vrucht hebben. —

Dat onze legende zoo voortreffelijk past als voorloopster van de profeten der VIIIste eeuw, bevestigt weder ons resultaat, dat zij ongeveer in Josafats tijd ontstaan is.

Harlingen, Oct. 1868. H. Oort.

DE OORSPRONG VAN DEN DOOP IN DE CHRISTELIJKE KERK.

Het is nog zoo lang niet geleden dat het antwoord op de vraag naar den oorsprong van den Christelijken doop gemakkelijk was te geven. „Jezus," zoo luidde het eenparig, „Jezus, opgewekt uit de dooden, heeft deze plechtigheid aan zijne jongeren bevolen." Dit alleen bleef toen nog te bespreken over, in hoeverre deze instelling iets nieuws was. En natuurlijk lag het meest voor de hand aan een zamenhang te denken tusschen den door Jezus voorgeschreven doop en dien van Johannes. Nog een stap verder kon men gaan en handelen over de betrekking waarin de woestijnprediker stond tot de Esseners; enkelen wezen ook op den proselytendoop, doch ten onrechte, daar deze, die alleen aan niet-Joden werd toegediend, moeijelijk de verklaring kon geven van eene plechtigheid, die de Joden zelven moesten ondergaan.

Nu evenwel is de zaak, voor velen althans, eene geheel andere geworden. De oorsprong van den doop in de Christelijke kerk hangt nu in de lucht voor allen, die niet meer kunnen geloof slaan aan het bericht, dat een uit het graf wedergekomene met zijne vrienden van mond tot mond zou gesproken hebben. Aan een visioen, dat veel misbruikte middel om te redden wat niet te redden is, valt hier niet te denken. Om in visionairen toestand een bevel tot doopen te kunnen hooren, moest de vraag naar het al of niet verkieselijke van zulk eene plechtigheid den discipelen reeds sints eenigen tijd na aan het hart hebben gelegen — eene onderstelling zonder eenige waarschijnlijkheid. Nu blijft het, in het afgetrokkene, altijd nog denkbaar dat Jezus *voor* zijn dood een bevel heeft gegeven min of meer overeenkomende met het woord, dat de overlevering den opgewekten

den mond legt. Ware deze gissing aannemelijk, het ontstaan van den doop zou verklaard zijn. Maar ik geloof dat wij geen oogenblik haar in ernstige overweging kunnen nemen. Voor zoo ver zekerheid hier mogelijk is, kunnen wij met zekerheid zeggen, dat Jezus noch zelf gedoopt heeft, noch aan anderen den last om te doopen heeft gegeven. Het is, dunkt mij, in strijd met al wat wij van Jezus weten, in strijd met de verhouding waarin hij stond tot het formalisme zijner dagen, met den aard van zijne werkzaamheid, met het doel dat hij beoogde, aan te nemen dat *hij* zulk eene nieuwe ceremonie zou hebben ingevoerd. Bovendien is er geen enkel betrouwbaar bericht dat ons van iets dergelijks spreekt, want wat de vierde evangelist meldt [1]), geloof ik veilig buiten rekening te mogen laten. Opmerkelijk is het ook dat in de brieven van het N. T., waar zij van den doop gewag maken, nooit de instelling dier plechtigheid aan Jezus wordt toegekend. Ja, veeleer het tegendeel heeft plaats. Paulus, in zijne bekende betuiging [2]) dat Christus hem niet gezonden heeft om te doopen maar om het evangelie te verkondigen, schijnt uitdrukkelijk te verklaren noch middelijk, noch onmiddelijk een bevel ontvangen te hebben als wij Matth. 28, vs. 19, vinden. Ik voor mij ten minste zie geen kans zonder een weinig knoeijens en een weinig verwringens deze twee plaatsen te doen harmoniëren.

Maar als dan de doop geene instelling van Jezus zelven is, hoe de oorsprong er van te verklaren? De Christenen hebben wel gedoopt, hebben het al zeer spoedig gedaan, waar, en wanneer, en naar aanleiding waarvan zijn zij begonnen het te doen? Op de vraag: Waar en wanneer? is, voor zoover ik weet, het gewone antwoord: Te Jeruzalem, dadelijk reeds bij de vestiging der gemeente. Dit antwoord heeft, wat het tegen zich moge hebben, het gezag der eeuwen voor zich. Want reeds in de Handelingen wordt het gegeven. De drie duizend, die de door Petrus op het Pinksterfeest gehouden prediking gaarne aannamen, zoo heet het daar [3]), werden gedoopt. Maar — het gezag der eeuwen beteekent bij kwestiën als deze niet veel, Hand. II is op verre, verre na niet een betrouwbare bron, en — wat het ergste is — dit

---

1) Joh. III: 22, IV : 2.
2) I Cor I : 17.
3) Hand. II : 41.

antwoord op het: waar en wanneer zijn de Christenen beginnen te doopen? geeft in het geheel geen antwoord op de volgende vraag: waarom zijn zij het gaan doen? wat was de aanleiding daartoe? Niet een bevel, ook niet eene gewoonte van Jezus, maar wat dan? Men denkt natuurlijk het eerst aan den doop van Johannes. Evenwel deze baat hier niet veel. Immers de vraag blijft dan nog altijd: Wat bewoog toch de discipelen van Jezus om deze instelling des Doopers over te nemen? Indien Jezus, dien zij allen als Johannes meerdere erkenden, die zelf had verklaard in wat verhouding hij tot den woestijnprediker stond, noch van den doop gesproken, noch dien iemand toegediend heeft, wat aanleiding kon er dan voor de eerste Christenen bestaan om hierin hun eigen meester niet, en den Dooper wel na te volgen? Is misschien deze ritus onder hen inheemsch geworden door het toedoen van de Johannesjongeren, die tot de gemeente toetraden? Om dit waarschijnlijk te achten is het noodig aan te nemen, dat het aantal dezer bekeerlingen reeds spoedig zeer belangrijk is geweest. Immers, om eene gewoonte, die alleen bij hen bestond, onder de Christenen zoo schielijk algemeen te maken, moeten zij onder deze, zoo niet de meerderheid, dan toch eene zeer aanzienlijke minderheid hebben uitgemaakt. Doch niets is er wat voor deze gissing pleit, en er tegen spreekt het feit, dat nog geruimen tijd de gemeente der Johannesjongeren afzonderlijk naast die der Christenen heeft bestaan. In één woord, kunnen wij aannemen dat Jezus door een uitdrukkelijk bevel of door zijn voorbeeld den doop heeft voorgeschreven, dan is het meer dan waarschijnlijk, dat hij hierin Johannes heeft nagevolgd; rust evenwel de Christelijke doop niet op een gebod of op eene gewoonte van Jezus, dan kunnen wij geen zamenhang tusschen dezen en dien van Johannes aanwijzen, dan ontbreekt tusschen die twee een onmisbare schakel.

Is het alzoo bezwaarlijk van Johannes den doop af te leiden, nog minder, geloof ik, kunnen wij het ontstaan er van uit het Essenisme verklaren. Geheel iets anders toch dan de daar elken dag meermalen herhaalde wasschingen was de indompeling, waardoor men, eens voor goed, in de gemeente werd ingelijfd. Wel kan Esseensche invloed de gewoonte om te doopen, toen die eens bestond, hebben bevorderd, — iets wat natuurlijk van den Johannesdoop evenmin kan worden ontkend, — maar een vol-

doende reden van het *ontstaan* dier plechtigheid kunnen wij daarin niet vinden.

Er is nog iets wat mij belet aan te nemen dat de doop reeds van den eersten tijd, reeds in de gemeente te Jeruzalem eene vaststaande ceremonie is geweest, behalve de moeijelijkheid om bij deze veronderstelling eene eenigzins voldoende reden voor het ontstaan dier plechtigheid te vinden. Bij Jezus sterven, dit staat vast, bestond reeds de kern der aanstaande gemeente, de twaalven en wie behalve dezen zich bij Jezus hadden aangesloten. Al werden deze onmiddelijke leerlingen van Jezus spoedig de minderheid in de schielijk toenemende gemeente, van hen was toch de verdere uitbreiding uitgegaan, zij maakten, vooral in den eersten tijd, uit den aard der zaak het belangrijkste deel uit, hun invloed woog het zwaarst. Wat hebben wij nu juist van hen te denken? Door Jezus waren zij niet gedoopt. Lieten zij anderen eene plechtigheid ondergaan, die aan hen zelven nooit volbracht was geworden? Hebben zij zich na Jezus dood nog laten doopen? Het eerste is niet waarschijnlijk, en het tweede ongerijmd. Ook de veronderstelling dat sommigen hunner, voor zij zich bij Jezus aansloten, eerst leerlingen van Johannes zijn geweest, en dus in ieder geval reeds gedoopt waren, helpt ons niet in deze moeijelijkheid. Het is zoo, in het vierde evangelie [1]) wordt dit van een paar hunner uitdrukkelijk gemeld. En ook al is dit bericht niet zeer betrouwbaar, iets dergelijks kan zonder eenigen twijfel geschied zijn. Maar zoo het mogelijk, zoo het waarschijnlijk is dat *enkelen* van Jezus volgers vroeger den doop van Johannes hebben ondergaan, onmogelijk is dit van allen of van nagenoeg allen aan te nemen. En bovendien, indien er na Jezus dood in de Jeruzalemsche gemeente een *Christelijke* doop is geweest, valt het toch wat zwaar te gelooven dat, bij gebrek van dezen, de doop van Johannes als voldoende geacht werd. Mij dunkt het is moeijelijk, het is onmogelijk schier, volgens de oude voorstelling het ontstaan van den doop te plaatsen reeds in de eerste Jeruzalemsche gemeente, en te gelijk te breken met die andere, even oude voorstelling dat Jezus, opgestaan uit het graf, zelf den doop heeft ingesteld. Deze twee behooren te zamen, waar de laatste valt heeft de eerste geen recht meer van bestaan. Kunnen wij dan nu, waar wij naar het ontstaan van den doop

[1]) Joh. I: 37.

vragen niet verder komen dan tot een: „non liquet," en van dit gebruik slechts zeggen, wat wij nog zeggen moeten van zoo veel: „het is er, en wij weten wel hoe het er niet, maar wij weten niet hoe het er wel gekomen is."? Ik voor mij geloof niet dat wij het bij deze belijdenis van onkunde behoeven te laten. Voor ik mij bij dit geheel negatieve resultaat nederleg, wil ik eene poging wagen althans om tot eene meer bevredigende oplossing te komen.

Wij kunnen beginnen met vast te stellen, dat Paulus den doop heeft gevonden als eene reeds bestaande instelling, hij spreekt er meermalen van en doet het als van eene gewoonte, die zijne lezers kennen. Het ontstaan er van valt dus: na Jezus dood, voor Paulus werkzaamheid. Willen wij nu verdere inlichtingen daaromtrent vinden, wij zullen ze in de eerste plaats moeten zoeken in de geschriften die van deze periode het minst ver verwijderd zijn: in de brieven van Paulus en in de apocalypse. En dan bemerken wij spoedig dat, zoo de laatste wellicht voor de kwestie die ons bezig houdt van belang zal wezen, het dan zijn moet door haar volslagen zwijgen over den doop. Misschien is het reeds opmerkelijk dat, terwijl in de brieven van het N. T. betrekkelijk dikwijls van den doop wordt gewag gemaakt, dit daar geen enkele maal geschiedt in een Joodchristelijk geschrift. Voor zoover ik weet ten minste wordt er over gehandeld of er op gezinspeeld in Rom., I Cor. tot drie of viermaal toe, Gal., Eph., Col., Tit., Hebr. I en II Petr., misschien ook nog I Joh. Dat evenwel betrekkelijk korte geschriften, als b. v. de brieven van Jacobus en van Judas, geene aanleiding hebben van zoodanig gebruik te gewagen heeft niets bevreemdends, evenmin als iemand er zich over kan verwonderen dat I Cor. meer dan eens, en II Cor. geen enkele maal, dat in den brief aan Titus wel, en in die aan Timotheus niet over den doop gesproken wordt. Maar dat de Openbaring, aanmerkelijk grooter dan de langste brief, geen enkele keer ook maar zinspeelt op zulk een algemeen gebruik is vreemder. En dit des te meer, omdat er verschillende malen aanleiding toe bestaat. De getrouwen, de overwinnaars werden voorgesteld tot zeven of acht maal [1]) als bekleed met witte kleederen, het symbool der reinheid. Hunne gewaden, heet het elders [2]), hebben zij gewasschen en wit ge-

[1]) Op. III: 4, 5, 18. VI: 11. VII: 9, 13. XIX: 8, 14.
[2]) Op. VII: 14.

gemaakt in het bloed des lams. Hoe na lag het voor de hand bij zulk eene beeldspraak eenig gewag te maken van eene plechtigheid die juist de reiniging en de reinheid symboliseert, indien immers de schrijver die plechtigheid reeds sints lang kende, indien hij haar altijd had zien ondergaan door een ieder die tot de gemeente toetrad. En wat zulk een ten eenenmale zwijgen, over den doop nog opmerkelijker maakt is dit. De dienstknechten Gods, de honderd vier en veertig duizend uit alle stammen der kinderen Israëls, ziet de apocalypticus [1]) verzegelen op het voorhoofd met het zegel Gods, opdat zij van de overigen onderscheiden worden als Gods eigendom, dat niet mag worden verdelgd in de weeën die aanstaande zijn. En als later de groote strijd zal beginnen, omringen deze dan ook het lam, „hebbende zijn naam en den naam zijns Vaders op hunne voorhoofden geschreven" [2]). Hier is sprake dus van een teeken dat de ware Christenen van de volkeren onderscheidt, en als zoodanig wordt genoemd — niet de doop die immers juist zulk een teeken was — maar een merk aan het voorhoofd, naar eene beeldspraak uit Ezechiel [3]) ontleend. Een bewijs hoezeer hier de gedachte aan den doop voor de hand ligt, is dat een ieder onzer, als hij in dezen zamenhang van een den Christenen onderscheidend teeken leest, nog onwillekeurig aan die plechtigheid zou denken, indien wij niet al te goed wisten dat Johannes wel nooit eene doops bediening zal hebben bijgewoond, in den vorm welke in onze kerken gebruikelijk is. Dat nu de apocalypticus zich op zoo in het oog vallende wijze onthoudt van iedere zinspeling op den doop, terwijl Paulus en de Paulinisten dien, geheel onwillekeurig, meer dan eens vermelden, leidt ons als van zelven tot eene gissing, die, zoo ik mij niet bedrieg, ons op den rechten weg kan brengen. Zij is deze: of misschien zijn stilzwijgen ook niet toevallig kan zijn, of hij ook daarom van den doop niet spreekt, omdat hij, hetzij er niet van spreken wil, hetzij leeft in eene omgeving en schrijft voor een kring, waar deze plechtigheid eene niet zoo algemeene was als wij eerst dachten. Kan wellicht hij, de orthodoxe Joodchristen, er daarom geen gewag van maken, omdat onder deze rechtgeloovigen de doop niet is

[1]) Op. VII : 1—4.
[2]) Op. XIV : 1.
[3]) Ez. IX : 4.

ontstaan, omdat deze voor het jaar 70 onder hen nog geen burgerrecht had verkregen? Als wij bedenken, dat het gewone gevoelen, volgens hetwelk de doop reeds in de allereerste Christengemeente te Jeruzalem bestond, gedrukt wordt door tal van bezwaren, heeft eene dergelijke gissing niets, waarom wij haar reeds dadelijk zouden verwerpen. Toch, het is maar eene gissing, en meer niet, met argumenta e silentio kan men niet te voorzichtig zijn. Zal ons vermoeden eenig recht van bestaan hebben, dan moet het zijne bevestiging vinden in hetgeen Paulus in zijne brieven aangaande den doop zegt.

De eerste plaats, die dan nu behandeld moet worden, is Rom. 6 vs. 3 volg. Zij is tevens de voor ons doel meest belangrijke. *Ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν;* etc. Dit *ὅσοι ἐβαπτίσθημεν* wordt in den regel gemakshalve maar zoo verklaard: Allen zijn wij gedoopt tot Christus Jezus en dus allen gedoopt tot zijn dood. Evenwel *ὅσοι* is altijd: Zoovelen als, Quotquot, en beteekent nooit iets anders. Door *ὅσοι* wordt altijd onderscheid gemaakt tusschen sommigen en tusschen anderen, altijd een *deel* aangewezen en nooit het geheel. *Ὅσοι ἐβαπτίσθημεν* beteekent en kan alleen beteekenen: Dat grooter of kleiner deel van ons, van de Christenen te Rome met Paulus, dat den doop heeft ondergaan. Op den hier gestelden regel bestaat geene enkele uitzondering in het N. T. [1]), en geen wonder, wij hebben hier niet te doen met de eene of andere eigenaärdigheid van het Grieksch, het geldt hier eene eigenschap van iedere taal, die een woord als *ὅσοι* bezit. Op wat wijze de meeste exegeten, alleen Prof. van Hengel maakt, voor zoo ver ik weet, eene uitzondering, er toe gekomen zijn aan *ὅσοι* in Rom. 6 vs. 3 eene eenigzins gewijzigde beteekenis te geven, is duidelijk. De aanleiding tot hunne dwaling was de bij ieder a priori vaststaande overtuiging dat *alle* Christenen gedoopt waren. Daarom liet men Paulus zich maar wat onnaauwkeurig, wat min gelukkig uitdrukken. Nu zou zeker zoo iets mogelijk kunnen zijn, — Paulus ongelukkige stijl is de zondebok die toch al met menige, tegen den zin der woorden indruischende verklaring is beladen, — maar, zeer opmerkelijk, wij vinden bij hem nog eens *ὅσοι* in verbinding met *βαπτισθῆναι*, Gal. 3 vs. 27 *ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε Χριστὸν ἐνεδύσασθε*, en het ware

[1]) Cf. Rom. II: 12, VIII: 14, Gal. III: 10, VI: 12, 16 etc.

toch wat al te toevallig als Paulus, die overal elders ὅσοι goed gebruikt, het verkeerd zou aanwenden op twee plaatsen, die beiden juist over den doop handelen. Ik vermeldde daareven reeds dat Prof. van Hengel hier aan ὅσοι de beteekenis geeft die het eerlijk toekomt. Het hem eigen fijn gevoel voor de kracht van elk woord belet hem tot de algemeene, maar onjuiste, verklaring te komen. Hij laat den nadruk vallen op εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν: „Zoo velen wij *tot Christus Jezus* zijn gedoopt," want, zoo zegt hij, Paulus kende de gemeente te Rome niet nauwkeurig, het kon wezen dat enkele leden daarvan wel gedoopt waren, maar juist niet tot *Jezus*, gelijk b. v. in Hand. 19 sommige mannen tot Paulus zeggen dat zij tot den doop van Johannes zijn gedoopt. Heb ik ongelijk wanneer ik deze verklaring wel wat gedwongen noem? Indien de bedoeling hier ware: „Zoovelen wij gedoopt zijn, en dat wel tot Christus Jezus," zouden dan niet de woorden εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν voor ὅσοι moeten staan? Ik vraag dit slechts, omdat ik eenigzins schroom het te beweren tegenover iemand, die het N. T. Grieksch zoo door en door kent als Prof. van Hengel. Maar ik heb andere bezwaren nog dan die aan den stijl zijn ontleend. Paulus, heet het, kende de gemeente te Rome te weinig om te weten of er ook misschien nog andere gedoopten waren, dan juist de tot Jezus gedoopten. Maar hoe dan te verklaren dat de apostel aan de gemeenten in Galatie, die hij wel kende, toch ook schrijft: ὅσοι ἐβαπτίσθητε? Bovendien, wordt de doop van Johannes er hier niet wat vreemd bijgebracht? Zouden daaraan de Christenen te Rome zoo licht denken als zij van gedoopten lazen? Mij dunkt, deze verklaring is ook al ontstaan, omdat de meening aangaande de algemeenheid van den Christelijken doop eens vast stond, en er nu toch ook eene reden moest wezen waarom Paulus ὅσοι geschreven had. Als wij eenvoudig lezen wat er staat, dan vinden wij in Rom. 6 vs. 3 dat in de gemeente te Rome de Christenen niet allen, maar voor een deel slechts waren gedoopt.

Kunnen wij nu nog opmaken onder wie in Rome de gedoopten te zoeken zijn? Natuurlijk onder hen tot wie de pericoop, waartoe dit woord over den doop behoort, meer in het bijzonder is gericht. En wie zijn dat? Straatman heeft in dit tijdschrift, II Jaarg. 1ste stuk, trachten aan te toonen dat Rom. XII—XIV een gedeelte is van een brief aan de Efeziërs. Naar mijn oordeel is zijne poging mislukt, de stelling toch waarop zijne hypothese is

gebouwd kan ik niet als waar erkennen. Zelfs als ik Hoofdst. XII—XIV geheel buiten rekening laat, maakt de brief in de eerste elf hoofdstukken op mij den indruk van geschreven te zijn niet aan eene zuiver Joodchristelijke gemeente, maar aan eene waarin ook een Heidenchristelijk bestanddeel was. Slechts moeten wij hier en elders zorgen, de Christenen uit de Heidenen niet te verwarren met aanhangers van Paulus systeem, want deze twee zijn niet één, de eersten waren er al voordat Paulus als apostel was opgetreden. Beurt om beurt, den geheelen brief door, heeft Paulus nu eens op voormalige Joden, dan op voormalige Heidenen het oog. Soms geeft hij ook aan tot wie hij meer in het bijzonder gaat spreken. Ik kan dit nu alleen toepassen voor zoover noodig is voor ons tegenwoordig doel. Aan wie denkt Paulus in Rom. VI? Volgens mij zonder eenigen twijfel aan voormalige Heidenen. Dit leert de vergelijking tusschen dit zesde en het volgende hoofdstuk. In beiden worden bedenkingen besproken die tegen de leer der rechtvaardigheid uit het geloof kunnen worden ingebracht. Eerst in Hoofdst. VI: „Zullen wij der zonde aanhangen om de genade te vermeerderen?" waarop het antwoord is: „Wij kunnen niet, want zoovelen van ons gedoopt zijn, zijn het oude leven gestorven en tot een nieuw opgewekt." „Zullen wij zondigen," vraagt Paulus weêr, „omdat wij niet zijn onder de wet?" en hij antwoordt: „Wij mogen niet, slaven der zonde zijn wij geweest, der gerechtigheid hebben wij ons tot dienaren gesteld." Deze twee bedenkingen behooren te zamen, het is eigenlijk dezelfde, die tweemaal opgeworpen wordt om op dubbele wijze weêrlegd te worden. In Hoofdst. VII worden vervolgens behandeld twee bedenkingen, die beiden op de wet betrekking hebben: Hoe kan de heerschappij der wet voor ons hebben opgehouden? en: Is de wet dan zonde? De antwoorden hierop behoeven wij niet na te gaan. Duidelijk is het dat Hoofdst. VII tot Joodchristenen moet zijn gericht, daarop wijst het begin: „Ik spreek tot wetkenners," daarop de inhoud van het geheel, dat altijd door over de vroegere en tegenwoordige verhouding tot de wet handelt. Vergelijken wij nu met Hoofdst. VII het hieraan voorafgaande, dan zien wij dat in Hoofdst. VI tot anderen wordt gesproken. Hier wordt geen enkelen keer vermeld een *niet meer* zijn onder de wet, wat in Hoofdst. VII onder allerlei vormen telkens voorkomt [1]), wel

[1]) Rom. VII: 4, 5, 6 etc.

vinden wij de gedachte: Gij zijt *niet* onder de wet [1]). Waar hier van een *niet meer* zijn wordt gesproken, is het altijd: een niet meer zijn onder de zonde [2]). Dan, wat misschien reeds genoeg bewijst dat in Hoofdst. VI tot Heidenchristenen gesproken wordt, wij lezen er vs. 19: „Gelijk gij uwe leden gesteld hebt tot slaven der onreinheid *καὶ τῇ ἀνομίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν* en ik betwijfel het zeer of *ἀνομία* wel aan voormalige Joden kon verweten worden. Eindelijk wijst het *γινώσκουσιν γὰρ νόμον λαλῶ* in het begin van Hoofdst. VII aan, dat van daar tot lezers gesproken wordt, onderscheiden van die op welke de apostel in Hoofdst. VI het oog had. Gaat mijn gevoelen door, dat de doop in Paulus tijd nog altijd voornamelijk voor Heidenen bestemd was, dan staat wellicht de aanwijzing: „Want ik spreek tot wetkenners" in het begin van Hoofdst. VII tegenover het: „Zoo velen van ons gedoopt zijn" in Hoofdst. VI. De eersten, de wetkenners, waren in hoofdzaak te zoeken onder de Joden van weleer, de laatsten, de gedoopten, onder de voormalige Heidenen.

Ons onderzoek van Rom. 6 vs. 3 is niet onvruchtbaar geweest. Tot twee belangrijke resultaten zijn wij gekomen: 1°. niet alle Christenen in Rome waren gedoopt; 2°. de beteekenis van den doop wordt uiteengezet in eene pericoop tot Heidenchristenen gericht, onder hen zijn dus waarschijnlijk de gedoopten te zoeken.

I Cor. 1 vs. 12—17 moeten wij nu bespreken. „Een iegelijk van u zegt: Ik ben van Paulus, ik van Apollos, ik van Cephas, ik van Christus. Is Christus gedeeld? Paulus is toch niet voor u gekruisigd, of zijt gij tot Paulus naam gedoopt?" Uit deze laatste vraag kunnen wij met zekerheid opmaken, dat in Corinthe de partij van Paulus althans gedoopt was geworden. Of de anderen het ook waren blijkt hieruit niet, het wordt evenmin ontkend als bevestigd. Want gezocht zou het wezen om, op grond van de bijzonderheid dat er niet bovendien nog verzekerd wordt dat de Corinthiërs ook niet tot den naam van Apollos of van Cephas waren gedoopt, te willen besluiten dat de Paulinisten alleen den doop hadden ondergaan. Immers er wordt ook alleen van Paulus verzekerd, dat hij niet gekruisd is, hoewel dit toch evenzoo

---

[1]) Rom. VI: 14, 15.

[2]) Rom. VI: 11, 17, 18, 20, 22 etc.

van Cephas en Apollos gold. De reden waarom Paulus slechts van zich zelven gewag maakt ligt klaarblijkelijk hierin, dat de apostel in dit 13de vers zich meer bepaald richt tot zijn aanhang, tot hen die zeiden: *Ἐγώ εἰμι Παύλου*.

Vs. 14 en 15 luiden: Ik dank God dat ik niemand uwer gedoopt heb dan Crispus en Gajus, *ἵνα μή τις εἴπῃ ὅτι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα ἐβαπτίσθητε*. De *τίς*, waarvan hier gesproken wordt, kan niet iemand van Paulus aanhang zijn. De apostel denkthier niet aan hetgeen een of meerderen van de zich naar hem noemende partij aan gaande zich zelven zouden kunnen beweren, dan toch zou hij geschreven hebben *ἵνα μή τις (ὑμῶν) εἴπῃ ὅτι..... ἐβαπτίσθη* of wel *ἵνα μὴ εἴπητε ὅτι..... ἐβαπτίσθητε*. Bovendien zelfs zoo Paulus al zijne aanhangers in Corinthe had gedoopt, konden deze daarom toch niet zeggen dat zij tot Paulus naam gedoopt waren, zij zelven wisten uit eigen ervaring wel beter; aan hen heeft Paulus de vraag gericht: *Ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε*, omdat hij wist dat zij allen daarop onmiddelijk een ontkennend antwoord zouden geven. *Ἵνα μή τις εἴπῃ* is geheel in het algemeen: Opdat men niet zegge. Paulus is er blijde om slechts een paar menschen zelf gedoopt te hebben, ja hij dankt er God voor, omdat nu de mogelijkheid is weggenomen, dat men zegge dat hij zijne leerlingen gedoopt heeft tot zijn eigen naam. Hieruit volgt, dat zoo hij wel gewoon was geweest zelf te doopen, de schijn althans zou hebben kunnen ontstaan, dat hij dit gedaan had „tot zijn eigen naam;" niemand toch zal God danken, omdat iets ten eenenmale ongerijmds niet is geschied. Maar hoe kon de veronderstelling dat Paulus zoo iets zou gedaan hebben bij iemand opkomen, indien ieder prediker alom ieder lid altijd tot den naam van Christus had gedoopt of had laten doopen, indien die doop als inwijdingsplechtigheid toen reeds jaren lang eene vaststaande gewoonte was geweest. Mij dunkt ook in deze, anders geheel doellooze, opmerking van Paulus schuilt eene aanduiding, dat de doop in zijn tijd nog eene plechtigheid was, die juist met de Paulinische evangelieverkondiging in een naauwer verband stond.

Vs. 16 en 17 verklaart de apostel dan verder: „Ook Stephanas huisgezin heb ik nog gedoopt, voorts weet ik niet of ik iemand anders gedoopt heb. Want Christus heeft mij niet gezonden om te doopen, maar om het evangelie te verkondigen." Wel het bevel om te prediken schrijft hij aan Christus toe, maar

niet den last om te doopen. Hierop is reeds in het voorafgaande gewezen. Opmerking verdient het misschien nog, dat geen der drie door Paulus gedoopte mannen een Joodschen naam draagt.

Wat eindelijk aangaat de bijzonderheid, dat de apostel niet dan bij uitzondering zelf den doop toediende, het schijnt nog geruimen tijd de gewoonte gebleven te zijn, dat de evangeliepredikers door anderen hunne bekeerlingen lieten doopen, of wel de herinnering aan een dergelijk gebruik is lang bewaard geworden. Althans in Hand. 10 vs. 48 geeft Petrus aan de geloovigen uit de besnijdenis het bevel om Cornelius en de zijnen te doopen. Daar ik het verhaal van Cornelius bekeering, in den vorm waarin wij het in Hand. 10 vinden, niet als historisch kan erkennen, zie ik hierin òf eene juiste herinnering van de wijze waarop in den apostolischen tijd den doop aan Heidenen werd toegediend, òf eene afspiegeling van wat in de dagen des schrijvers gebruikelijk was.

Nu komt I Cor. 10 vs. 1 volg. „Onze vaderen lieten zich allen tot Mozes doopen in de wolk en in de zee" enz. De bedoeling der pericoop is: Ook gedoopten, ook avondmaalvierders kunnen door afgoderij verloren gaan, gelijk de Joden, die allen tot Mozes gedoopt waren, die allen dezelfde pneumatische spijs en drank hadden genoten, en waarvan toch het grootste deel wegens afgoderij het welgevallen Gods verbeurde en omkwam. Blijkens de waarschuwing tegen afgoderij wordt ook hier gesproken tot voormalige Heidenen.

I Cor. 12 vs. 13 behandel ik straks. — I Cor. 15 vs. 29 vinden wij de vraag: „Wat zullen zij doen die ter wille der dooden zich laten doopen." Het eigenaardig gebruik waarop hier wordt gezinspeeld heeft voor ons tegenwoordig doel geen ander belang dan dat wij uit de groote waarde, die, blijkens deze gewoonte, te Corinthe aan den doopactus op zich zelven werd toegekend, met eenige waarschijnlijkheid kunnen besluiten, dat de doop daar vrij algemeen was. Doen wij dit terecht, dan is het opmerkelijk dat wij dien indruk krijgen van eene gemeente, waarin het Heidenchristelijke deel het grootste was en het oudste. En àls wij nu de drie behandelde plaatsen uit I Cor. te zamen nemen, geloof ik te mogen beweren, dat daarin niets is wat tegen het tot nog toe gevonden resultaat strijdt, en misschien wel het een en ander wat het bevestigt.

Gal. 3 vs. 27 behoeft ons niet lang op te houden. „Zoovelen

gij tot Christus gedoopt zijt, hebt gij Christus aangedaan." Over ὅσοι heb ik niets meer te zeggen. En staat het eens vast, dat wij bij ὅσοι ἐβαπτίσθητε niet aan alle leden der Galatische gemeenten mogen denken, maar aan een deel slechts, dan dwingt de gang der redenering ons het van Heidenchristenen te verstaan. „De wet," zoo heet het in vs. 24, „is geweest onze παιδαγωγός tot Christus." Dit kan alleen gezegd worden van wie onder de wet hebben geleefd, van Joodchristenen. „Nu het geloof gekomen is," (vs. 25), „zijn wij niet meer onder den pedagoog." Deze heeft afgedaan. „Want *allen* zijt gij zonen Gods door het geloof in Christus Jezus" (vs. 26), d. i. *allen* volwassenen, allen den pedagoog niet behoevende. Nu is het niet langer *wij*, maar *gij*, eene verandering van persoon, die niet toevallig is. De nadruk valt op πάντες, dat dan ook voorafgaat. Wij, die vroeger onder den tuchtmeester stonden, behoeven dien niet meer, (en niemand behoeft dien), want *allen* zijt gij zonen Gods. En dan wordt in vs. 27 de reden opgegeven, waarom *allen* zonen zijn, niet alleen de reeds genoemden, wien de wet παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν is geweest, maar *allen*, de overigen, dat moet dus wezen: zij die vroeger geen Joden geweest zijn, ook. In Christus toch, verklaart het onmiddelijk volgende vers, valt het onderscheid weg tusschen Jood en Heiden, gelijk in hem elk onderscheid wegvalt: „In hem is geen Jood of Griek, is geen slaaf noch vrije, is geen man en vrouw, want allen zijt gij één in Christus Jezus." Mij dunkt, ook deze uitspraak, wier verband met het voorafgaande anders wel wat los wezen zou, bevestigt de juistheid van onze opvatting van het 27ste vers.

Hiermede hebben wij afgehandeld al wat Paulus zelf aangaande den doop heeft gezegd. De plaatsen uit de brieven, die verder nog in aanmerking komen, zijn van minder belang, omdat zij allen jonger zijn dan de nu besprokene. Zij zijn de volgenden: Col. 2 vs. 12: „Begraven zijnde met Christus in den doop, in wien gij ook mede opgewekt zijt" enz., eene navolging van Rom. 6 vs. 3, maar zonder het ὅσοι. Tit. 3 vs. 5: „God heeft ons behouden door een bad van wedergeboorte en vernieuwing van den heiligen geest," waar de doop al min of meer is: de conditio sine qua non der behoudenis. Hebr. 10 vs. 23: „Het ligchaam gewasschen hebbende met rein water, laat ons de belijdenis der hoop onwankelbaar vasthouden," waar als gedoopten

worden aangesproken wie toch zeker eens Joden zijn geweest [1]. I Petr. 3 vs. 21: „U behoudt de doop, eene aflegging niet van vleeschesvuilheid, maar een vraag van een goed geweten tot God." II Petr. 1 vs. 9, waar de doop heet: „De reiniging van de zonden van weleer." De laatste twee plaatsen, verondersteld dat zij eenig gewicht in de schaal konden leggen, zouden tegen het door mij voorgestaan gevoelen niets bewijzen; de anderen, waren zij even oud als die uit Rom., I Cor., Gal., vooral Hebr. 10 vs. 23 zouden het onwaarschijnlijk maken. Ten eenenmale verworpen zou het moeten worden, ware door Paulus zelven geschreven Ef. 4 vs. 5: „Bewaart de eenheid des geestes, één ligchaam is het en één geest, één Heer, één geloof, één doop." Maar den brief aan de Efeziërs, dien brief der katholiciteit, plaats ik zonder eenigen schroom onder de deuteropaulinische. Evenmin mag mijne meening aangaande den oorsprong des doops in aanmerking komen, zoo Paulus zelf geschreven heeft de straks door mij overgeslagen plaats I Cor. 12 vs. 13. *Καὶ γάρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν.* De uitdrukkingen *ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν* en *ἐν ἑνὶ πνεύματι ἐβαπτίσθημεν* beteekenen nagenoeg hetzelfde; in beiden wordt de doop opgevat als geheel zamenvallende met de uitstorting des heiligen geestes. Heeft nu Paulus gezegd, dat Joden en Grieken beiden gedoopt zijn, dan valt daar niets tegen in te brengen. Maar is dit woord van hem? Voor zoover ik weet, is Straatman de eerste die de vermoedelijke onechtheid van dit vers heeft betoogd [2]. Ik geloof hij deed het op zeer goeden grond. Ook als ik de vraag naar het ontstaan van den doop geheel buiten rekening laat, twijfel ik er in het geheel niet aan dat wij hier met eene interpolatie te doen hebben. Alle argumenten aan den inhoud van dit vers ontleend, de waarde b. v. die hier aan den doop toegekend wordt, laat ik nu geheel buiten rekening, om zelfs voor den schijn van eene cirkelredenering mij te wachten. Zoo ooit eenig vers den zamenhang heeft verbroken is het dit. Paulus handelt over de verscheidenheid der charismata:

---

[1]) Niets met den doop te maken heeft Hebr. 6 vs. 2: Laten wij voortgaan tot de volmaaktheid, niet weêr een fondament leggende *ἀπὸ. . . . βαπτισμῶν διδαχῆς*. De doop is *τό βάπτισμα*. *Βαπτισμοί* zijn wasschingen, zooals juist de Joden verrichtten. Cf Hebr. 9 vs. 10. Mark. 7 vs. 4, 8 text. recept.

[2]) Krit. Stud. I, p. 85—92.

wijsheid, profetie, gaven van genezing, werkingen van krachten, glossolalie, enz., allen door één en denzelfden geest gewerkt en aan een iegelijk in het bijzonder toegedeeld, (I Cor. 12 vs. 4—11). „Want," zoo gaat hij vs. 12 voort, „gelijk het ligchaam één is en vele leden heeft, en toch al de leden des ligchaams, velen zijnde, één ligchaam uitmaken, zoô is ook de Christus." Waarvan zijn die vele ligchaamsleden nu het beeld? Mij dunkt, noodwendig van de met verschillende gaven toegerustte gemeenteleden. En toch wordt het in vs. 13 plotseling toegepast op eene wijze, die aan geheel den gedachtengang vreemd is. „Want wij allen, of Joden of Grieken, of slaven of vrijen, zijn tot één ligchaam met één geest gedoopt." Hier is de verscheidenheid: het verschil van afkomst of van stand. En dit denkbeeld, dat buiten verband staat met al het voorafgaande, heeft bovendien met al het volgende ook niets te maken. Daar toch wordt gezegd, dat het menschelijk ligchaam niet één lid is, voet alleen of oog of oor, maar vele leden, die te zamen één ligchaam uitmaken, dewijl zij immers allen elkander noodig hebben, en den toestand des eenen altijd op dien van het andere terugwerkt, waarvan dan ten slotte de toepassing is: „Gij nu zijt te zamen het ligchaam van Christus en elk voor zijn deel leden, en God heeft sommigen gesteld tot apostelen, tot profeten, verder zijn er krachten, gaven van genezing, soorten van tongen, enz. (vs. 28 verg. vs. 9, 10). De gedachte dat Joden en Heidenen, vrijen en slaven, tot één ligchaam zijn gedoopt, verliezen wij onmiddelijk weêr. De zin gaat uitstekend voort als wij vs. 13 er buiten laten. Drie stellingen worden dan in vs. 12 vooropgesteld, die vervolgens achter elkander worden ontwikkeld in de drie pericopen: vs. 14—19, vs. 20—26, vs. 27—31, aan het begin waarvan telkens de te bewijzen stelling nog eens wordt vermeld. De drie stellingen zijn: 1°. Het éene ligchaam heeft vele leden, vs. 13*a*, waarop terugslaat vs. 14: Het ligchaam is niet één lid, maar vele; 2°. Al de leden des ligchaams, hoewel vele, zijn één ligchaam, vs. 13*b*, ontwikkeld in vs. 20 volg., waar het weêr heet: Nu zijn er wel vele leden, doch maar één ligchaam. 3°. Zoo is ook de Christus, vs. 13*c*, waarvan de ontwikkeling begint vs. 27: Gij nu zijt Christus ligchaam en elk voor zijn deel leden.

Hiermede hebben wij, voor zoover ik weet, alles nagegaan wat het N. T. aangaande den doop vermeldt. Slechts eenige plaatsen uit de Hand., die nog in aanmerking konden komen,

heb ik, om niet te uitvoerig te worden, laten rusten; ik kon dit te eer doen, omdat de behandeling daarvan voor ons tegenwoordig doel toch overbodig zou zijn.

Wat wij gevonden hebben komt hierop neêr:

1°. Aangenomen dat Jezus zelf den doop niet heeft voorgeschreven, is er geene enkele bevredigende reden te vinden voor het ontstaan dezer gewoonte in de eerste gemeente te Jeruzalem.

2°. De apocalypse, die dikwijls aanleiding heeft van den doop te gewagen, zinspeelt er ook geen enkele maal op.

3°. Paulus spreekt tot tweemalen toe van de gedoopten als van een deel slechts der gemeente, eens in eene pericoop die tot voormalige Heidenen is gericht, eens zóó dat wij aan het Heidenchristelijk gedeelte wederom denken moeten.

4°. Alle plaatsen waar de doop beschouwd wordt als eene plechtigheid die *allen* moeten ondergaan, zijn van lateren tijd.

Deze gegevens verbindend met hetgeen van elders bekend is, stel ik mij den oorsprong van den doop dus voor. In de oude gemeente te Jeruzalem werd niet gedoopt en was er geene aanleiding het te doen. Het was eene gemeente van Joden, die den gekruisigden Jezus als den Messias verwachtten. Reeds van den aanvang evenwel bestond in haar midden eene zekere tweespalt, die weldra, en hoe langer des te duidelijker, aan het licht trad. De liberale beginselen van Jezus onderwijs werden bij het eene deel beter bewaard, traden bij het andere meer op den achtergrond. Eenigen tijd woelde die tweespalt in het verborgen voort, het kwam eindelijk tot eene scheiding tusschen de twee elementen bij de vervolging, waarvan Stephanus als eerste slagtoffer viel. Door het meer te voorschijn treden der aan wet en tempeldienst niet gebonden richting was die vervolging uitgelokt, zij had de verstrooijing der vrijzinnige leden ten gevolge. De orthodoxe partij bleef in Jeruzalem, door de Joden hoogstwaarschijnlijk niet gemoeid; en nu, van hare liberale elementen gezuiverd, nam de gemeente aldaar een steeds wettelijker karakter aan, werd zij zooals wij haar later in haren strijd tegen Paulus vinden. Zij die uit Jeruzalem verjaagd waren, meest Hellenisten, verspreidden zich in de omliggende streken en stichtten er nieuwe gemeenten, waar, omgekeerd, juist het liberale, het van de wet onafhankelijke beginsel altijd meer op den voorgrond trad. Het duurde niet lang of zij, die te midden van een gemengd Hei-

densch Joodsche bevolking leefden, zij, die in beginsel reeds met de wet hadden gebroken, kwamen er toe ook geboren Heidenen in de gemeente op te nemen, zonder ze te besnijden en ze daardoor tot het houden der geheele Joodsche wet te verplichten. Want dit is de beteekenis dezer ceremonie, gelijk Paulus getuigt Gal. 5 vs. 14: „Ieder mensch, die zich besnijden laat is schuldig (*ὀφειλέτης ἐστίν*) de geheele wet te doen." Deze Heidenen nu werden gedoopt. Waarom geschiedde dit, hoe kwam men juist hiertoe? In het algemeen kunnen wij zeggen dat eene ceremonie, die in de eerste plaats eene zinnebeeldige reiniging was, nog al voor de hand lag, daar volgens Joodsche voorstelling de Heidenen de bij uitnemendheid onreinen waren. Evenwel ik meen dat wij het bij deze algemeene opmerking niet behoeven te laten. De Christenen in de buitengemeenten zijn waarschijnlijk niet de eersten geweest, die Heidenen den doop lieten ondergaan. De Joden doopten ook hun proselyten. Mocht bij de vroegere beschouwing van het ontstaan des doops ter verklaring er van niet op deze Joodsche gewoonte worden gewezen, bij mijne voorstelling der zaak heb ik natuurlijk het volste recht dit te doen. Maar is de proselytendoop dan zoo oud? Voorzeker neen, indien de bedoeling dezer vraag is of er in de eerste dagen van het Christendom al Heidenen *alleen* door den doop in het Jodendom werden ingelijfd. Dit is voor het jaar 70, en waarschijnlijk ook in de eerste jaren daarna, nog niet geschied, misschien op eene hoogst zeldzame uitzondering na. Beteekent de vraag evenwel of een Heiden, die Jood werd, behalve de overige ceremoniën, ook nog werd gedoopt, dan, geloof ik, kunnen wij haar bevestigend beantwoorden. Een Rabbijnsche spreuk zegt dat de Heiden in Israël wordt opgenomen door besnijdenis, door doop en door offer [1]). Daar hier ook het door den proselyt te brengen offer wordt vermeld, hetwelk na de verwoesting van den tempel niet meer gebracht kon worden, is het zeer waarschijnlijk, dat dit voorschrift van vrij ouden tijd dagteekent. En dit vermoeden is des te aannemelijker, daar het tevens van het ontstaan van den lateren proselytendoop eene zeer eenvoudige verklaring geeft. De doop, het reinigingsmiddel, zal wel aanvankelijk een bijkomend iets geweest zijn, dat de bekeerde slechts onderging

---

[1]) Cf. Leyrer in Herzog's Real Encyklopedie XII, p. 242, en Tideman Essenisme, p. 79, 80.

om rein te zijn voor het offer, gelijk de Jood zelf rein moest wezen als hij tot Jahveh naderde. Langzamerhand verkreeg de doop eene meer zelfstandige waarde, vooral nadat de tempel verwoest, en dus uit den aard der zaak het offer vervallen was; nog later werd hij, en hierop wijzen vele plaatsen uit de Rabbijnsche litteratuur, hoofdzaak boven de besnijdenis, zoowel omdat de meeste proselyten vrouwen waren, als omdat menig niet Jood, dien men toch gaarne wenschte te winnen, zich aan de pijnlijke plechtigheid niet wilde onderwerpen. Op die wijze ontstond wat in meer eigenlijken zin de proselytendoop geheeten wordt, de actus waardoor men werd ingelijfd in het Jodendom. Deze is uit later tijd, maar den doop tusschen besnijdenis en offer in kunnen wij veilig als veel ouder aannemen; reeds de scholen van Shammai en Hillel streden over de wasschingen der proselyten [1]).

Nu achtten de Christenen, die Heidenen tot hunne gemeenschap toelieten, de besnijdenis, waardoor men zich tot het houden der gansche wet verplichtte, voor dezen niet noodig. Wat natuurlijker dan dat zij de ceremonie die naar het gebruik dan volgde, de ceremonie, waardoor de Heiden van zijn onreinheid werd gewasschen, wel bleven toepassen.

Maar al ware het niet zoo aannemelijk als mij thans wel toeschijnt, bij den doop die de Christenen in de buitengemeenten den Heidenen toedienden, te denken aan genoemde Joodsche gewoonte, in ieder geval heeft het reeds op zich zelven niets bevreemdends, dat zij den Heiden, den onreine, het bad der reiniging lieten ondergaan; wasschingen toch, als symbool der reinheid, waren toen zeer gewoon.

Nadat nu het gebruik om bekeerde Heidenen te doopen eens ontstaan was en bij de steeds talrijker overgangen voortdurend meer toegepast werd, begon men den doop zelven al meer en meer te beschouwen niet zoozeer negatief, als teeken van de afwassching der onreinheid, maar vooral positief, als middel om te komen tot de gemeente van Christus. Op die wijze toch verklaar ik mij dat vrij spoedig ook enkele geboren Joden zich lieten doopen. Te eer konden deze daartoe komen, en te algemeener ook voor hen die plechtigheid worden, naarmate, altijd in de buitengemeenten door Stephanus geestverwanten gesticht,

---

[1]) Keim Gesch. Jes. v. N.. p. 504, 505.

de beschouwing van het Christendom als van eene nieuwe godsdienst veld won. Zoo was Paulus, hoewel een Jood, naar alle waarschijnlijkheid toch gedoopt. Ik geloof dit, niet om het bericht in de Handelingen [1]), een boek dat bij dergelijke vragen niet al te best te vertrouwen is, maar omdat Paulus zelf in het straks besproken Rom. 6 vs. 3 schrijft: Zoovelen *wij* gedoopt zijn, en niet gelijk Gal. 3 vs. 27: Zoovelen *gij* gedoopt zijt. Het is waar ὅσοι ἐβαπτίσθημεν beteekent naar de letter niets meer dan: „dat deel van ons (van de Romeinsche Christenen met Paulus te zamen) dat gedoopt is," maar zoo schrijft in den regel alleen iemand, die zelf tot het bedoelde gedeelte behoort. Niets is er dan ook wat ons beletten zou aan te nemen, dat juist een man als Paulus zich heeft laten doopen. Immers volgens de overlevering [2]), en, wat bij de onhistorische bestanddeelen waarmede deze vermengd is, meer zegt, volgens hetgeen wij kunnen opmaken uit zijn eigen getuigenis [3]), weten wij dat hij bekeerd is niet te Jeruzalem, maar in eene buitengemeente, te Damascus. Bovendien, reeds tijdens zijn overgang, was voor hem het Christendom niet: de oude bedeeling plus nog iets anders, maar: eene geheel nieuwe die de oude verving. Hij nu, consequent van hart en van hoofd, vol gloeijenden ijver en machtig in de dialektiek, zet in het groot het werk voort, dat in het klein was begonnen. Hij wijdt zich geheel aan de Heidenbekeering, hij bouwt het grootsche systeem op waarin de nieuwe verhouding van Jood tot Heiden, van wet tot vrijheid wordt gerechtvaardigd. Want niet dit is Paulus groote verdienste dat hij het eerst de Heidenen heeft toegelaten of het eerst met de voorschriften der wet heeft gebroken, zij ligt hierin dat hij met deze beide zaken ten volle ernst heeft gemaakt, en dat hij de roeping der Heidenwereld, de vrijheid van de wet, op voor zijn tijd en kring onweêrlegbare wijze heeft bewezen. Door zijne werkzaamheid nam het getal der gedoopten aanmerkelijk toe. Toch was nog in zijne dagen een belangrijk deel in elke gemeente ongedoopt. Gedoopt waren alle Heidenchristenen en enkele geboren Joden, ongedoopt de meesten van Joodsche afkomst. Ongedoopt bleef nog de Jeruzalemsche gemeente. Daar was de

[1]) Hand. IX: 18. XXII: 16.
[2]) Hand. IX: 18. 19, loc. par.
[3]) Gal. I: 17, cf. Straatman, Krit. Stud. II, p. 126.

werkzaamheid van Paulus den meesten eene ergernis, van daar gingen er uit om in zijne gemeenten de besnijdenis te prediken. Het lag in den aard der zaak, dat deze Judaïsten zich tegen den doop als doop niet verzetten, of de Heidenen dien moesten ondergaan, was voor niemand een punt van verschil, die werd evenmin bestreden als het recht der Heidenen om in de gemeenschap der Christenen te worden opgenomen, maar, zonder besnijdenis, leerden zij, baatte al het overige niets.

Wij kunnen nu ook begrijpen waarom de apocalypticus, die in Klein-Azië den doop zeer zeker kende, er evenwel geen gewag van maakt, ook bij menige aanleiding daartoe. Het is toch natuurlijk dat hij, een ongedoopte, in den doop onmogelijk het teeken kon zien hetwelk de Christenen van de niet-Christenen onderscheidt. En waarom hij bij elke andere gelegenheid vermijdt er van te spreken, is, geloof ik, ook wel aan te wijzen. Toen hij schreef waren de belangrijke gevolgen, die het toelaten van onbesnedenen voor de uitbreiding van het Christendom had gehad, door niemand meer te miskennen. Zelfs een streng Judaïst als deze Johannes kon de onmisbaarheid der besnijdenis niet langer prediken. Daarom doet hij, wat hij bij zijne overtuiging alleen doen kan, hij spreekt in het geheel over de besnijdenis niet. En daarom zwijgt hij ook van den doop. Dien ongenoegzaam te noemen ging niet meer aan, daarvoor was het getal der alleen gedoopten reeds te aanzienlijk, maar dien, door hem te vermelden, ook maar indirect te erkennen in het karakter dat hij reeds voor de groote meerderheid had, als symbool namelijk der inlijving in het Christendom, dat kon hij evenmin, dat zou zijn de waardij der besnijdenis loochenen. Zoo ignoreert hij dan den doop, gelijk hij de besnijdenis ignoreert.

Het op den achtergrond treden van den eisch der besnijdenis moest op den duur den doop algemeener maken. Vele redenen werkten bovendien hiertoe te zamen. Het getal Heidenchristenen werd zoo groot, dat het dat der geloovige Joden eerlang zeer verre overtrof, de verwoesting van Jeruzalem brak de macht der moedergemeente, de Christenen uit de Joden werden losser van hun volk, naarmate dit tegenover hen eene vijandiger houding aannam. Er was bovendien wel het een en ander wat zelfs voor de strengste Judaïsten de doop kon aannemelijk maken. Zoo heeft misschien de omstandigheid dat Jezus zelf gedoopt was het algemeen worden van dit gebruik ook onder hen eenigzins in de

hand gewerkt. Ik acht dit waarschijnlijk om de hooge waardij welke in de eerste eeuw onzer jaartelling aan die bijzonderheid van Jezus geschiedenis werd toegekend. Dat voor den Heer zelven de nederdaling des heiligen geestes onmiddellijk met den doop was verbonden geweest, moest die plechtigheid voor ieder zijner jongeren begeerlijk maken, te meer daar toch al vroeg de neiging ontstond om in alles Jezus zoo veel mogelijk na te doen, en in het leven der geloovigen als eene herhaling, als eene afspiegeling te zien van de belangrijkste feiten uit Jezus leven. Evenwel niet zonder opzet begon ik de behandeling van dit punt met een: *misschien*, want tot het bijbrengen van bewijsplaatsen, die het hier uitgesproken vermoeden tot zekerkeid konden brengen, ben ik, voorloopig althans, buiten staat. Met meer gewisheid kan ik wijzen op een ander verschijnsel dat heeft medegewerkt om het gebruik van den doop onder de strenge Judaïsten te doen doordringen. Ik bedoel het Essenisme. Dat dit grooten invloed op het Joden-Christendom heeft uitgeoefend, acht ik onloochenbaar [1]). De meening ligt daarom zeer vòòr de hand dat de wasschingen, die het Essenisme voorschreef, de aanname van den doop gemakkelijk hebben gemaakt. Want al kunnen deze reinigingen geene voldoende verklaring van den oorsprong des doops geven, zij waren er toch in ieder geval zeer naauw mede verwant. En deze meening vindt hare bevestiging in de merkwaardige bijzonderheid, dat in een van de oudste documenten van het Joden-Christendom, het zoogenaamde *Κήρυγμα Πέτρου*, Recogn. I: 27—72, nadrukkelijk wordt verklaard, dat de doop in de plaats der offers is gekomen [2]). Deze opvatting is zuiver Esseensch, slechts met dit onderscheid, dat hier van den doop wordt verklaard wat bij de Esseners van hunne wasschingen gold. Ook zij toch brachten geene offers, maar gaven aan hunne reinigingen de voorkeur. Zoo zien wij in deze oudste Jood-Christelijke opvatting van den doop, dus nog den weg waarlangs die plegtigheid, nadat zij buiten hun kring was ontstaan, gekomen is tot hen, die voor zich zelven de besnijdenis nog altijd in hooge eer bleven houden.

Maar welke vele en velerlei omstandigheden het algemeen worden van den doop dan ook mogen hebben bevorderd, de invloed van de allengs in kracht toenemende katholiserende richting bovenal

[1]) Tideman, Essenisme, p. 94 volg.
[2]) C. 39. 54.

kan hierbij niet te hoog worden aangeslagen. Deze, tusschen de uiterste partijen ontstaande, en van beiden de scherpe kanten afslijpende, is het voornamelijk geweest die den doop eindelijk gemaakt heeft tot de plechtigheid, welke allen moesten ondergaan. Haar werkzaamheid herkennen wij nog in de redactie van Matth. 28 vs. 19—20: „Gaat heen, maakt al de volkeren tot mijne leerlingen, hen doopende, leerende hen onderhouden al wat ik u geboden heb." De katholiserende tendenz dezer woorden blijkt vooral als wij hiermede vergelijken de meer Paulinische redactie van het doopbevel, Mark. 16: vs 15, 16. „Gaat naar de gansche wereld en predikt het evangelie aan alle schepselen. *Die geloofd zal hebben* en gedoopt zal zijn zal behouden worden." In Matth. is het eerste deel: „Maakt al de volken tot Christenen door ze te doopen," eene concessie aan de Heiden-Christelijke richting, in het volgende: „Leert ze mijne geboden onderhouden," wordt er omgekeerd eene aan de Jood-Christelijke gedaan, die zich, gelijk bekend is, al spoedig hierdoor kenmerkte dat zij het evangelie opvatte als eene wet. Zoo is door het streven naar katholiciteit de doop, die eerst voor enkelen slechts bestemd was geweest, waardoor allengs het grootste deel der Christenen in de gemeente was ingelijfd geworden, eindelijk de plechtigheid geworden waardoor allen, hetzij Joden, hetzij Grieken, tot één ligchaam werden gebracht [1]), het symbool der eenheid: „Één Heer, één geloof, één doop" [2]), het onderpand, de noodwendige voorwaarde van de uitstorting des heiligen geestes [3]).

En nu ten slotte nog deze opmerking. Het heeft niets bevreemdends dat, toen eens de Jood-Christelijke partij zich met den doop had verzoend, juist zij het was die er de hoogste waarde aan toekende. Het kon niet anders. Want het Joden-Christendom is niet een leerstuk, evenmin als eenige andere orthodoxie, het is ook niet in de eerste plaats eene aanduiding van volk of van afkomst, het is eene richting, die richting die de godsdienst opvat als eene wet, die daardoor geneigd is juist uiterlijke plechtigheden zeer hoog te schatten, die hangt aan de letter, hetzij der Mozaïsche wet, hetzij van Jezus uitspraken, voor wie ieder gebruik gewijd is dat een paar menschengeslachten heeft bestaan.

---

[1]) I Cor. XII: 13.

[2]) Efez. IV: 5.

[3]) I Cor. XII: 13. Tit. III: 5.

Dat dus het Jodenchristendom, gelijk het de besnijdenis had verheven weleer, alzoo den doop ging verheffen daarna, was een verschijnsel zoo verklaarbaar, zoo ten eenenmale onvermijdelijk, dat ik daarin niets zie wat de hier gegeven verklaring van den oorsprong van den doop in de Christelijke kerk onaannemelijk zou kunnen maken.

Aardswoud, Oct. 1868. J. H. KREMER.

ONDERSCHEID TUSSCHEN GOED EN KWAAD.

Prof. Hoekstra neemt onder de weinige Nederlanders, die in wijsgeerige problemen ernstig belang stellen, eene eervolle plaats in. Het verheugt mij dus, dat hij zich de moeite heeft getroost voor het Julijnommer van dit tijdschrift eene beoordeeling van mijn „Onderscheid tusschen goed en kwaad" te schrijven. Daar evenwel een auteur niet enkel wenscht gelezen, maar tevens begrepen te worden, wil ik het antwoord op de bedenkingen van Prof. Hoekstra niet schuldig blijven.

Op bl. 392 lees ik het volgende:

„Het woord van Shakespeare, waarmede Prof. van der Wijck de voorrede vóór zijn geschrift over het *Onderscheid tusschen goed en kwaad* besluit: „Slechts bedelaars weten, hoeveel zij bezitten," past zeker niet recht op de zedeleer, indien het waar is, dat wij aan zulk een allereenvoudigst beginsel, als dat van *de bevordering van onze eigene belangen en van die van anderen*, genoeg hebben, om al de verschijnselen op het zoo rijke gebied der zedelijkheid te verklaren."

Maar wie beweert, dat wij daartoe aan dit „allereenvoudigst beginsel" genoeg hebben? Ik niet.

Ik heb gezegd, dat het geluk der wereld de eenige *maatstaf* der zedelijkheid van 's menschen handelingen is.

Ik heb niet gezegd, dat het geluk der wereld de eenige *drijfveer* tot zedelijk handelen is.

Het schijnt, dat ik er niet in geslaagd ben duidelijk te zijn. Ten minste Prof. Hoekstra kent mij telkens eene meening toe, die ik niet belijd. Zoo b. v. op bl. 398, waar hij de volgende vraag tot mij richt:

„Wie zal onzinnig genoeg zijn om te meenen, dat de beweldadigde dankbaar is of zijn moet *met het doel om door zijne dankbaarheid nuttig te zijn?*"

Het onderscheid tusschen *maatstaf* van zedelijkheid en *drijfveer* tot zedelijkheid is klaar als de dag. Immers het gebeurt niet zelden, dat iemand, door zelfzucht gedreven, eene zedelijke daad verricht. „Wie een drenkeling uit het water haalt, doet wat goed is, zijn motief moge zijn medelijden of hoop op loon." Maar verkeerd was de handelwijze dier vrouw, welke takkebossen aandroeg voor den brandstapel van Huss, schoon zij door geloofsijver daartoe genoopt werd." De drijfveer tot eene daad heeft niets te maken met hare zedelijkheid, maar veel met de waarde van den agens." [1]) *Dit is het abc der moraal.*

Het denkbeeld, dat ik mij van den mensch vorm, is niet zoo eenvoudig en volledig als Prof. Hoekstra wel gist. Ik ben er ten volle van overtuigd, dat de mensch een zeer gecompliceerd wezen is. Ik zou niet gaarne met Bentham beweren, dat er geen andere motieven zijn, die op 's menschen handelen invloed uitoefenen, dan zelfzucht, sympathie en antipathie. Het ontsnapt geenszins mijn blik, dat de mensch ook voor een idee leven en sterven kan, dat eergevoel, drang naar volmaking, besef van eigen waardigheid de sleutel tot vele zijner daden zijn. Ook meent Prof. Hoekstra ten onrechte, dat het geweten, volgens mij, onder al zijne vormen, enkel zelfzucht of sympathie is. (Zie bl. 405 noot). Aangaande den *oorsprong* van hetgeen men plichtbesef of geweten noemt, schreef ik op bl. 40 van mijn stuk het volgende: „Bij ieder kind is de conscientie in den beginne uitsluitend hoop op loon of goedkeuring, vrees voor straf of berisping. Later, indien sympathie in het spel komt, wordt zij tevens behoefte aan geliefde personen geen reden tot droefheid of ergernis, maar stof tot blijdschap te geven." En, vraagt Prof. Hoekstra, „wat wordt zij dan nog later? Gebrekkiger beschrijving van het geweten," laat hij er op volgen, „is mij nog nooit onder de oogen gekomen." Aan wien de schuld? Niet aan mij, die buiten staat ben alles in eens te zeggen. Ik tracht het gebrekkige, waarover Prof. Hoekstra klaagt, op de drie volgende bladzijden aan te vullen. Ik tracht te toonen, hoe het geweten, ten slotte, de rechter in ons binnenste wordt, die, ook zonder zich te bekommeren om hare verdere gevolgen, den mensch wegens zijne goede daden beloont, wegens zijne slechte daden bestraft. Ik tracht te toonen, dat op dezelfde wijze als de

[1]) J. S. Mill: Utilitarianism, bl. 26.

gierigaard een slaaf van zijn geld, de brave een slaaf van zijn plicht wordt; ik tracht te toonen, hoe deze, ook al denkt hij niet aan het nadeel, dat onwaarheid hem of anderen berokkenen kan, zich nogtans bezwaard gevoelt, als hij zich door de macht der omstandigheden een logen heeft laten ontwringen; hoe gene, ook al was hij vast besloten nimmer er een penning van te verteren, zich nogtans van wanhoop de haren uittrekt, wanneer hem zijn spaarpot is ontroofd. Ik tracht m. a. w. te toonen, hoe menigeen er eindelijk toe komt de deugd om haar zelve of het geld om zich zelf lief te hebben.

Heeft Prof. Hoekstra niets van dat alles gelezen?

Wel zeker heeft hij het gelezen. Met weerzin bespeurde hij, dat, naar mijne meening, de mensch door dezelfde kracht, die der gewoonte, een slaaf van zijn plicht, van het geld en van den opium wordt. Met verbazing vraagt hij: „Kan van der Wijck dat in ernst meenen?" En hij laat er op volgen: „'t Is wat al te sterk, de zucht naar zedelijke volmaking met zondige verslaafdheid, ook slechts formeel, op dezelfde lijn te plaatsen." bl. 409.

Prof. Hoekstra duide het mij niet euvel: liever dan te vragen, of ik mijne stelling ernstig meenen kan, moest hij vragen, of ik haar ter dege bewezen heb. Thans zie ik mij in de droevige noodzakelijkheid gebracht de verdenking van mij af te weren, dat ik slaafsche gehechtheid aan den plicht met slaafsche gehechtheid aan het goud of aan den opium op ééne lijn zou stellen. Neen, ik bedoel enkel, dat die drie toestanden van verknochtheid door dezelfde kracht worden in het leven geroepen, iets hetgeen mij niet verbiedt slaafsche gehechtheid aan den plicht eerbiedwaardig en zegenrijk, slaafsche gehechtheid aan het goud of aan den opium verachtelijk en vloekwaardig te noemen.

En thans vraag ik op mijne beurt: Is het dan zoo vreemd, dat dezelfde kracht hier weldadig, ginds schadelijk werkt?

Wohlthätig ist des Feuers Macht
Wenn sie der Mensch bezähmt, bewacht,
Und was er bildet, was er schafft,
Das dankt er dieser Himmelskraft,
Doch furchtbar wird die Himmelskraft,
Wenn sie der Fessel sich entrafft,
Einhertritt auf der eignen Spur,
Die freie Tochter der Natur.

Ziehier de practische les, welke men er uit putten kan. Men bestiere niet alleen het vuur, maar tevens de kracht der gewoonte en make beiden aan goede doeleinden dienstbaar [1]).

Aan goede doeleinden! Ik koester onbegrensden eerbied voor geweten, plichtbesef, zucht naar volmaking, eergevoel, bewustzijn van eigen waardigheid, hoogen dunk aangaande 's menschen bestemming, en hoe ook overigens de prikkels tot het goede heeten mogen. Maar al deze motieven tot zedelijkheid zijn volgens mij geen kenbronnen der zedelijkheid. Wij weten, dat de mensch met den bril en het keurslijf der traditie geboren wordt. Wij weten, dat hij ook innerlijk gekleed is, zooals de mode van zijn eeuw of van zijn volk het beveelt. Wij weten, dat de toon en de richting van het zedelijk gevoel aan verandering onderhevig is. En daarom meen ik onderscheid te moeten maken tusschen wat als plicht *geldt* en wat plicht *is*.

Hamilcar was bij Himera op Sicilië verslagen. Zijn kleinzoon Hannibal doet later een inval op dit eiland, neemt Himera stormenderhand in en acht het nu zijn plicht de stad te verwoesten, de vrouwen en kinderen onder zijne soldaten te verdeelen en aan de 3000 mannelijke gevangenen, op de plaats zelve van Hamilcar's nederlaag, een eerloozen dood te doen ondergaan. Hij zou gemeend hebben niet als patriot en eerbiedige kleinzoon gehandeld te hebben, indien hij de gevangenen gespaard had.

Dit voorbeeld, dunkt mij, bewijst genoegzaam, dat het plichtgevoel geen veilige gids kan heeten, daar het zoowel op slechte als op goede daden gericht kan zijn.

Zoo dringt zich hier de vraag aan ons op met welke daden het plichtgevoel behoort verbonden te zijn. Wij moeten m. a. w. weten, welk onderscheid er is tusschen goed en kwaad.

Mijn antwoord is bekend. Het geluk der wereld is volgens mij de maatstaf van goed en kwaad.

Prof. Hoekstra noemt dien maatstaf zeer onbestemd. „De woorden: Nuttigheid, utiliteit, algemeen welzijn, geluk der wereld, enz., zegt hij, kunnen in zeer velerlei opzichten gebezigd worden. Daarom is het ook, tenzij dan dat wij nader bepalen, welke

[1]) Ik herinner hier aan een woord, dat Baco in zijn *De augm. scient.* nederschreef: Gewoonte is de sterkste der zedelijke krachten.

soort van nuttigheid wij bedoelen, eene stelling, die wezenlijk volstrekt niets zegt, een *Idem per idem*, wanneer wij zeggen: „Iedere handeling moet, om zedelijk te zijn, geschieden met den wensch om nuttig te zijn."

Is dit inderdaad een idem per idem? Ik geloof het niet. Ik geloof veeleer, dat het een valsche stelling is. Houdt waarheid spreken op zedelijk te zijn, indien ik het doe uit eergevoel? Of omdat ik liegen onaesthetisch vind?

Kennelijk heeft Prof. Hoekstra dit bedoeld: „Het is een idem per idem, wanneer wij zeggen: „Iedere handeling moet, om zedelijk te zijn, eene nuttige strekking hebben." "

Het blijkt genoegzaam, als wij zijne woorden thans in hun geheel lezen:

„De woorden: Nuttigheid, utiliteit, algemeen welzijn, geluk der wereld, enz. kunnen in zeer velerlei opzichten gebezigd worden. *Daarom* is het ook, tenzij dan dat wij nader bepalen, welke *soort* van nuttigheid wij bedoelen, eene stelling, die wezenlijk volstrekt niets zegt, een Idem per idem, wanneer wij zeggen: „Iedere handeling moet, om zedelijk te zijn, geschieden met den wensch om nuttig te zijn; niet-zedelijk daarentegen is iedere handeling als zij uit haren aard *nutteloos*, onzedelijk, als zij uit haren aard *schadelijk* is."

Met de meest mogelijke inspanning gelukt het mij niet de beteekenis van het door mij onderschrapte *daarom* in bovengaanden volzin te ontdekken. Prof. Hoekstra zegt ongeveer dit: het nuttigheidsbeginsel is een onbepaald beginsel en daarom is het een idem per idem. Wellicht bedoelt hij: het nuttigheidsbeginsel is een onbepaald beginsel en daarom kan het nu eens dit, dan weder dat beteekenen.

Verder ook dit nog: indien het nuttigheidsbeginsel eene identische waarheid is, A = A, waarom protesteert Prof. Hoekstra er dan tegen?

Intusschen wil ik gaarne toegeven, dat mijn nuttigheidsbeginsel: *het geluk der wereld is de maatstaf van goed en kwaad*, hoogst onbepaald is. Vandaar dat het aan zeer verschillende stelsels van zedelijkheid tot grondslag kan strekken. „Wil men nu beweren, schreef ik, dat, bij eene lage beschouwing van den mensch het utiliteitsbeginsel eene lage moraal moet te voorschijn roepen, zoo zal ik er mij wel voor wachten dit te loochenen." [1]) Maar

[1]) Onderscheid tusschen goed en kwaad, bl. 54.

bewijst dit, dat het nuttigheidsbeginsel niet deugt? Geenszins, het bewijst enkel dat, indien mij te eeniger tijd de lust bekruipt een stelsel van zedelijkheid uit genoemd beginsel te ontwikkelen, ik zal moeten beginnen met het nader te bepalen. Het bewijst, dat ik dan in de eerste plaats zal moeten onderzoeken voor welke genietingen en voor welke smarten de mensch vatbaar is, verder of zijne genietingen en of zijne smarten onderling enkel gradueel dan wel ook qualitatief verschillen. Het bewijst dat, indien dit mijn onderzoek eenzijdig en onvolkomen is, ook mijne zedeleer eenzijdig en onvolkomen zal zijn.

Buiten twijfel is utiliteit, geluk eene zeer saamgestelde en onbepaalde zaak, welke niet rechtstreeks, al de dagen onzes levens, onder alle omstandigheden, kan worden nagestreefd. Wij hebben ondergeschikte, secundaire doeleinden van noode: waarheid, eerlijkheid, kuischheid enz., op welke wij ons oog kunnen vestigen. Al nemen wij dus utiliteit als standaard van goed en kwaad aan, toch zullen wij, in de practijk, telkens tot de secundaire beginselen moeten terugkeeren. Maar wat baat dan zoodanig hoogst beginsel? Mij dunkt, dat het zoowel uit een practisch, als uit een theoretisch oogpunt onmisbaar heeten mag. Uit een practisch oogpunt, want hoe zullen wij, zonder hoogste beginsel, als de secundaire beginselen ons op geheel tegengestelde wegen lokken, als vriendschap en ambt ons strijdige eischen stellen, aan onze weifeling betreffende wat behoort gedaan te worden een einde maken? Uit een theoretisch oogpunt, want hoe zullen wij, zonder hoogste beginsel, eenheid en samenhang brengen in onze zedeleer? Wie, gelijk Prof. Hoekstra, utiliteit als hoogste beginsel verwerpt en daarvoor nogtans niet het: *er staat geschreven!* in de plaats stelt, is wel verplicht, bewust of onbewust, de secundaire tot primaire beginselen te verheffen. Hij maakt het zich alzoo onmogelijk eenig netelig vraagstuk van practischen aard op afdoende wijze te beslechten. Hij snijdt zich tevens de gelegenheid af eene zedeleer te ontvouwen, welke op den naam van wetenschap aanspraak kan maken.

Laat ons vernemen, welke verdere bedenkingen door Prof. Hoekstra tegen het nuttigheidsbeginsel worden aangevoerd.

Hij beweert, dat wij door dit beginsel „weinig gebaat" zijn, „aangezien wij inderdaad niet in staat zijn, om altijd met ge-

wisheid de resultaten van het *zóó* of *anders* handelen voor het geluk der wereld te bepalen of te voorzien." p. 393.

Maar is het dan noodig de gave der alwetendheid te bezitten, indien wij, bij de keuze tusschen zóó en anders, ons door de berekening der uitkomst willen laten leiden? Is het ijdel van *voorzichtigheid* te spreken, daar de mensch niet *alles* kan vooruit zien? Zal men het afkeuren, dat ik, bij het beklimmen der Zwitsersche bergen, veiligheidshalve een Alpenstok medeneem, daar immers de abstracte *mogelijkheid* bestaat, dat ik over dien stok struikel en in den afgrond stort? Het is *denkbaar*, dat bij de deur van mijn huis een roover op den loer ligt. Zal mij dit verhinderen liever door de deur dan door het venster mijne woning te verlaten? Macaulay zegt: „Morality is far-sighted policy." Zullen wij die uitspraak verwerpen, op grond dat er geen „far-sighted policy" bestaat?

Prof. Hoekstra vraagt: „Wanneer gij iets doet, om de smart of het lijden van uwen medemensch weg te nemen: wie geeft u dan de zekerheid, dat het werkelijk in het welbegrepen belang van dezen uwen medemensch is, nu reeds, of op deze wijze, van deze smart of dat lijden verlost te worden," bl. 397.

Ook deze vraag moet strekken om ons te overtuigen, dat het nuttigheidsbeginsel niet baat. De bedoeling is deze: Wij kunnen de gevolgen onzer handelingen niet altijd vooruitzien; ergo is het onmogelijk ons doen en laten naar de uitkomst in te richten.

Het is eigenlijk voldoende te antwoorden: Prof. Hoekstra komt hier met de feiten in tegenspraak. Immers iederen dag beslissen wij quaesties van practisch aanbelang, welke veel moeilijker zijn dan b. v. deze, of ik iemand een weldaad bewijs, wanneer ik hem van de koorts genees.

Maar ik wil de vraag van Prof. Hoekstra met eene wedervraag beantwoorden. Om welke reden keuren wij het geven van aalmoezen aan bedelaars af?

Nog iets. „Hoe weet gij dat het wegnemen van dit leed *nuttig* is?" Voor zulk een moeilijk probleem deinst Prof. Hoekstra onthutst terug. Maar dunkt het hem dan zooveel gemakkelijker de volgende qnaestie op te lossen: „Hoe weet gij, dat het wegnemen van dit leed *zedelijk* is?"

Laat het intusschen waar zijn, dat onze balans niet fijn genoeg is om bij voorbaat de gevolgen van iedere op zichzelve staande

daad af te wegen. Buiten twijfel zijn wij wel in staat de gevolgen van *klassen* van daden te bepalen. En met dezen heeft men op het gebied der zedelijkheid te doen. Verkeerd is het te meenen, dat wie over goed en kwaad oordeelen wil de uitkomst van iedere handeling afzonderlijk berekenen moet. Hoe bezwaarlijk is het te voorspellen, dat listige vleitaal in een bepaald geval meer onheil dan zegen stichten zal! Toch zullen wij over hem, die op valschheid wordt betrapt, een scherp vonnis strijken. Het is omdat wij, bij het opstellen van regels van zedelijkheid, op de doorgaande strekking van zekere gedragslijn letten. Voor partijdigheid en zelfmisleiding zouden de poorten wijd geopend zijn, indien het er voor ieder op aan kwam te bepalen. niet wat de noodwendige gevolgen van klassen van daden, maar wat de waarschijnlijke gevolgen van afzonderlijke daden zijn. Vandaar dat zelfs de excepties op zedelijke regels algemeene regels moeten zijn; hare grenzen moeten nauwkeurig getrokken wezen, zoodat het niet van ieders welbehagen afhangt, of hij zich eene overtreding der wet veroorloven zal.

Laat mij gevraagd worden, of liegen slecht is. Mijn antwoord zal zijn: ja, want logen en bedrog jagen de menschen tegen elkander in het harnas, verstoren het wederzijdsch vertrouwen en maken alzoo het maatschappelijk leven onmogelijk.

Prof. Hoekstra verwerpt het utiliteitsbeginsel. Wat zal *hij* dus antwoorden op de vraag, of liegen slecht is. Wellicht zal hij zeggen: Liegen is slecht, want het onteert den mensch. Maar hoe bewijst gij, vraag ik thans, dat liegen den mensch onteert? Het antwoord kan nu niet anders luiden dan: liegen onteert den mensch, omdat liegen slecht is. Zoo draait men op dit standpunt steeds in een kringetje. Eigenlijk zou men dan ook het best doen met te zeggen: Denk niet na over quaesties van zedelijkheid; redeneeren voert tot ketterij en afval; verheug u dat er wetten zijn en gij ze niet eerst behoeft te maken!

Maar wat den redelijken mensch verhindert aan deze roepstem gehoor te geven, is de heilige vreeze, dat er wellicht onderscheid bestaat tusschen wat als plicht *geldt* en wat plicht *is*. Wat hem verhindert zich blindelings door zijne conscientie te laten leiden, is dat de conscientie aan Hannibal beveelt: baad u in stroomen bloeds, ten einde uw voorvader te wreken!

„Raadplegen wij derhalve de Christelijke conscientie!" — Maar als gij de Christelijke conscientie boven de heidensche

verkiest, zoo schijnt gij te weten dat de eerste beter is dan de laatste. Eilieve, zeg mij toch: wat is uw maatstaf van goed en kwaad?

Eene derde bedenking van Prof. Hoekstra tegen het utiliteitsbeginsel luidt aldus: zekere klasse van daden is niet zedelijk, omdat zij nuttig, maar nuttig, omdat zij zedelijk is.

Dit althans schijnt mij toe de beteekenis der volgende woorden te zijn: „Wie ziet niet in, dat niet de concrete voorstelling van het nuttige der handeling de standaard of het richtsnoer der zedelijkheid, dat veeleer omgekeerd het besef van den zedelijken plicht de maatstaf van het zedelijk nuttige handelen is?" bl. 396.

En elders zegt mijn geachte ambtgenoot in geheel denzelfden geest: „Het beoogde doel van het zedelijk streven is niets anders dan de bevordering der zedelijkheid zelve, omdat deze niet alleen de voorwaarde van het geluk, maar in den grond der zaak het geluk zelf is. *Εὐδαιμονία ἐστὶ δαίμων ἀγαθός*, zegt Marc. Aurelius (VII, 17), en alle wijzen uit vroeger en later tijd zeggen het met hem, hetzij dan in deze, of in andere woorden: Alleen dan als onze *δαίμων*, onze ware inwendige mensch, goed is, noemen zij ons gelukkig." bl. 400.

De bedenking is dus deze: de moraliteit van zekere gedragslijn hangt niet af van den zegen, dien zij verspreidt, daar omgekeerd het geluk, dat zij ten gevolge heeft, afhangt van hare moraliteit.

Ik verbeeld mij, dat Prof. Hoekstra, toen hij het zoo even geciteerde nederschreef, aan de zelfvoldoening, den innerlijken vrede dacht, welke de vrucht van plichtsbetrachting is. Maar dan vergeet hij, dat deze zelfvoldoening, deze innerlijke vrede, getuige de ervaring, zoowel met vermeende als met werkelijke plichtsbetrachting gepaard kan gaan. Het is dus verkeerd de goedkeuring van het geweten als ingredient en toetssteen der zedelijkheid van zekere gedragslijn te huldigen.

Ik beweer, dat iedere nuttige klasse van daden zedelijk verdient te heeten en dat wij dus, indien wij weten willen, welke klassen van daden zedelijk zijn, de ervaring hebben te raad-

plegen, daar deze ons leert, welke klassen van daden nuttig zijn.

Prof. Hoekstra beweert, dat iedere zedelijke klasse van daden nuttig is, en dat wij dus, indien wij weten willen, welke klassen van daden nuttig zijn, onderzoeken moeten welke klassen van daden zedelijk zijn.

Maar indien de zedelijkheid van eenige klasse van daden niet van hare nuttigheid afhangt, wat waarborgt ons dan, dat iedere klasse van zedelijke daden nuttig is?

En hoe zullen wij onderzoeken, welke klassen van daden zedelijk zijn? Nergens een *stellig* antwoord. Bedrieg ik mij niet, dan verwijst Prof. Hoekstra ons nu eens naar ons geweten, dan weder naar onzen dunk aangaande 's menschen bestemming.

Op bl. 396 zegt hij: „Is er wel iets ter wereld, dat den man van conscientie den moed tot handelingen van wijduitgestrekte gevolgen geven kan, tenzij alleen de getuigenis van zijn geweten, dat hij zedelijk handelt, dat hij zich bevindt op den rechten weg van zijnen plicht, en dat hij derhalve vrijmoedig en met onverdeelden ijver mag en moet voortgaan, er moge dan van komen, wat er van kome."

Op bl. 411: „Heeft de mensch van nature eene *blijvende bestemming*, dan is het duidelijk, waarom de stem zijner natuur getuigt, dat alles, wat hem deze bestemming naderbrengt, *als ware zelfverwezenlijking*, ook *onvoorwaardelijke* plicht is."

Zoekt Prof. Hoekstra licht bij het geweten, dan neem ik de vrijheid hem te doen opmerken, dat het geweten wel een motief tot, maar geen maatstaf van zedelijkheid is.

Zoekt Prof. Hoekstra licht bij 's menschen bestemming, dan vraag ik hem: wat verstaat gij onder de bestemming des menschen? Waarschijnlijk het doel, waarmede de mensch door God geformeerd is. Welnu, dat doel kunnen wij enkel door middel van de ervaring leeren kennen. Het is dan o. a. bestemming des menschen: hier op aarde met velerlei leed te worstelen en ten slotte te sterven. Leid uit die gegevens, indien gij kunt, eens plichten af. Maar Prof. Hoekstra bedoelt natuurlijk de *zedelijke* bestemming des menschen. Zijne leuze is dus: wilt gij de plichten des menschen kennen, raadpleeg dan zijne zedelijke bestemming! Ieder bespeurt, dat wie zich van zoodanigen wegwijzer bedient, veroordeeld is in onzekerheid rond te doolen. Immers ik zou evengoed kunnen zeggen: wilt gij de zedelijke bestemming

des menschen leeren kennen, onderzoek dan welke zijne plichten zijn.

De bestemming des menschen kenbron van goed en kwaad! Volgens Malebranche is onze bestemming: „de eere Gods." Volgens Hoekstra: „ontwikkeling der geestelijke gemeenschap door de liefde." bl. 411. Volgens Chantepie de la Saussaye: „heerschappij over de natuur, over ons lot en over ons zelven." Leven en rigting, bl. 70.

Nog eene vierde bedenking tegen het nuttigheidsbeginsel. Op bl. 393 zegt Prof. Hoekstra het volgende:

„Men moge nu zeggen wat men wil, men moet erkennen, dat de wereldgeschiedenis *waarlijk* niet onvoor*waardelijk* ten gunste van het nuttigheidsbeginsel pleit; zij leert veeleer ontegensprekelijk dat evenzeer zulke handelingen, die wij naar zedelijken maatstaf veroordeelen, als zulke, die wij naar dezen maatstaf prijzen, bronnen van zeer veel goeds en gelukkigs voor de menschenwereld geworden zijn; zij bevestigt de stelling, die J. G. Fichte (Die Bestimmung des Menschen, Sämmtl. Werk., II. S. 272) verdedigt, dat namelijk „die handelingen, die het geweten gebiedt, niet altijd de middelen zijn, om het aardsche doel der menschheid te bevorderen; dat veeleer zeer vele goede wilsbesluiten voor deze wereld geheel verloren gaan, andere haar zelfs schijnen te schaden; dat vaak de verachtelijkste hartstochten en misdaden veel gewisser het algemeen belang bevorderden, dan de bemoeiïngen van den rechtschapene, die nooit het kwade doet, opdat het goede er uit voortkome, dat het belang der wereld zich bij gevolg ontwikkelt naar zijne eigene wetten, die niet altijd afhankelijk zijn van deugd en zonde, wetten, volgens welke beide het goede en het kwade dienstbaar gemaakt worden aan dat belang.""

Nogmaals lezen wij deze merkwaardige bladzijde. „De wereldgeschiedenis pleit niet onvoorwaardelijk ten gunste van het nuttigheidsbeginsel." Ziezoo, voordat wij verder gaan, willen wij ons herinneren wat wij onder het nuttigheidsbeginsel te verstaan hebben. Dat beginsel luidt, zoo algemeen mogelijk uitgedrukt aldus: het heil der wereld is de maatstaf van goed en kwaad.

In minder algemeene bewoordingen heb ik het ook zoo voorgedragen: „Eene klasse van daden is dan zedelijk goed, wanneer het hare strekking is het geluk, dat in deze wereld bestaat, te verhoogen, of wel haar leed te verminderen. Eene klasse van daden is slecht, wanneer het hare strekking is het leed, dat in deze wereld bestaat, te vermeerderen, of wel haar geluk te verminderen. Van iedere soort van nuttige daden kan men zeggen, dat men verplicht is ze te doen, of ten minste, dat men niet verplicht is ze te laten. Van iedere soort van schadelijke daden, dat men verplicht is er zich van te onthouden" [1]).

Ik begrijp nog niet hoe de wereldgeschiedenis tegen dat alles zou kunnen pleiten. Maar laat ons, ten einde meer licht te ontvangen, het nuttigheidsbeginsel op eene bepaalde klasse van daden toepassen. Het zij de vraag of stelen goed dan wel slecht is. Wat hebben wij nu te doen? Wij moeten onderzoeken, of die klasse van daden, welke men met den naam van *diefstal* aanduidt, eene voor het geluk der wereld heilzame dan wel schadelijke strekking heeft. Kan de wereldgescheidenis ons ooit verhinderen dergelijk onderzoek in te stellen?

Slechts in één geval zou zij tegen het nuttigheidsbeginsel pleiten. Immers dat beginsel onderstelt, implicite, dat zekere klassen van daden *heilzaam*, andere *schadelijk* zijn. Leert de wereldgeschiedenis wellicht het tegendeel? Leert zij dat, alles te samen genomen, diefstal en eerlijkheid, logen en waarheid even veel goed als kwaad, evenveel kwaad als goed stichten?

Prof. Hoekstra schijnt het te meenen. „De wereldgeschiedenis, zegt hij, leert ontegensprekelijk dat *evenzeer* zulke handelingen, die wij naar zedelijken maatstaf zonder genade veroordeelen, als zulke, die wij naar dezen maatstaf prijzen, bronnen van zeer veel goeds en gelukkigs voor de menschenwereld geworden zijn."

Maar Macaulay, een man vol staatsmanswijsheid en groot historiekenner, zegt juist het tegendeel. Kwade trouw is volgens zijn oordeel eene slechte politiek. Clive, zegt hij, die den bedrieger bedroog, beging niet enkel eene misdaad, maar tevens eene font [2]).

---

[1]) Onderscheid tusschen goed en kwaad, bl. 44.

[2]) Macaulay vraagt of Lord Clive goed handelde, toen hij tegenover Omichund, een bedrieger, zijn woord brak. En het antwoord is: „Now, we will not discuss this point on any rigid principles of morality. Indeed, it is quite unne-

Intusschen leert Prof. Hoekstra in navolging van J. G. Fichte, „dat vaak de verachtelijkste hartstochten en misdaden veel gewisser het algemeen belang bevorderden, dan de bemoeiïngen van den rechtschapene, die nooit het kwade doet, opdat het goede er uit voortkome."

Zoo schijnt het inderdaad, wanneer men die misdaden enkel uit één oogpunt, als op zich zelve staande gevallen beschouwt. Maar zij behooren tevens tot zekere klassen van daden, zij zijn overtredingen van algemeene regels en moeten ook als zoodanig worden beoordeeld. Stel dat er een moord is gepleegd. Het slachtoffer was een luie dronkaard, die vrouw en kinderen mishandelde, allen, met wie hij in aanraking kwam, tot overlast was en enkel verderf om zich henen zaaide. Buiten twijfel is het een zegen voor zijn gezin, dat hij dood is. Zullen zij dien moord dus nuttig noemen? Misschien, indien wij enkel de gevolgen van dit individueele feit in aanmerking nemen. Maar wij mogen niet eenzijdig zijn; wij moeten de gebeurtenis zoowel uit een algemeen, als uit een bijzonder oogpunt beschouwen. Nu is er één moord in deze stad gepleegd. Geschiedden er honderd moorden in den loop van dit jaar, dan zou dit gelijk staan met feitelijke afschaffing van de wet, welke doodslag verbiedt. Niemand zou meer een oogenblik zijn leven zeker zijn; de banden der maatschappij

---

cessary to do so: for, looking at the question as a question of expediency in the lowest sense of the word, and using no arguments but such as Machiavelli might have employed in his conferences with Borgia, we are convinced that Clive was alltogether in the wrong, and that he committed, not merely a crime, but a blunder. That honesty is the best policy is a maxim which we firmly believe to be generally correct, even with respect to the temporal interests of individuals; but, with respect to societies, the rule is subject to still fewer exceptions, and that, for this reason, the life of societies is longer than the life of individuals. . . . . The entire history of British India is an illustration of the great truth, that it is not prudent to oppose perfidy to perfidy, and that the most efficient weapon with which men can encounter falsehood is truth During a long course of years, the English rulers of India, surrounded by allies and enemies whom no engagement could bind, have generally acted with sincerity and uprrightness; and the event has proved that sincerity and uprightness are wisdom. English valour and English intelligence have done less to extend and to preserve our Oriental empire than English veracity. All that we could have gained by imitating the doublings, the evasions, the fictions, the perjuries which have been employed against us, is as nothing, when compared with what we have gained by being the one power in India on whose word reliance can be placed......" Critical and historical essays. IV. p. 51.

zouden geheel verbroken wezen. Grooter ellende is wel niet denkbaar! Maar duidelijk is het, dat, indien honderd overtredingen van de wet zulke schromelijke gevolgen opleveren, een honderdste gedeelte daarvan op rekening van iedere afzonderlijke overtreding behoort gesteld te worden. En daarom roepen wij wraak over den moordenaar en heeten zijn bedrijf een misdaad, ook al heeft hij de aarde van een onverlaat verlost.... Maar, indien het blijft bij dien éénen moord? Juist daartoe is het noodig, dat de misdadiger door duizend stemmen veroordeeld en streng gestraft worde.

Intusschen houdt Prof. Hoekstra vol, dat het utiliteitsbeginsel in den grond der zaak onzedelijk is, daar men immers toestemmen moet, dat b. v. kwade trouw in sommige gevallen zeer nuttig zou zijn. „Er zijn toestanden," zegt hij, „waarin de gestrenge handhaving van het recht inderdaad noodlottige gevolgen kan hebben. Ik zou b. v. niet durven beweren, dat de toepassing van het bekende artikel over het stemrecht van alle leden der gemeente in de hervormde kerk zegenrijk zal werken, al moet men erkennen dat het recht deze toepassing vordert." bl. 396.

Hier, dunkt mij, begaat mijn recensent juist de fout, waartegen ik zooeven waarschuwde. Hij vergeet, dat ieder op zich staand feit tevens tot eene klasse behoort en ook als zoodanig getaxeerd moet worden. Het geldt de toepassing van een wetsartikel. Zij werkt nadeelig. Toch wordt zij door het recht gevorderd. Ergo werkt het recht hier nadeelig? Volstrekt niet, want waar zou het heen, indien men niet meer ten volle op de uitvoering der wetten rekenen kon? Laat het schadelijk zijn, dat in onze kerk de intellectueele minderheid door de numerieke meerderheid overvleugeld wordt. Wat bewijst dat? Enkel dit, dat *le vote universel*, in plaats van recht te zijn, onrecht is. Verander dus, zoo gij kunt, de wet, waarbij die dwaasheid is ingevoerd, maar zoolang die wet bestaat, is hare toepassing recht en zou hare ontduiking niet alleen onrecht, maar tevens schadelijk zijn.

Op het zooeven geciteerde laat Prof. Hoekstra nog dit volgen: „*Wie enkel met de ervaring te rade gaat*, zal het met den zedelijkafkeuringswaardigen stelregel van den Prediker (VII: 16) moeten houden: „Wees niet al te rechtvaardig;.... waarom zoudt gij verwoesting over u brengen?" want inderdaad (vs. 15) „er is een

rechtvaardige, die door zijne gerechtigheid omkomt; en er is een goddelooze, die door zijne goddeloosheid zijn leven redt." bl. 396.

„*Wie enkel met de ervaring te rade gaat.*" Hier moeten wij aan een lapsus calami denken. Waarschijnlijk was het de bedoeling van mijn geachten ambtgenoot te schrijven: „*Wie enkel met zijn eigenbelang te rade gaat.*" Niemand nu beweert, dat het geluk van den handelenden persoon alleen toetssteen van goed en kwaad zou zijn. Neen, het fondament, waarop wij onze zedeleer bouwen, is het geluk der wereld, dat van alle gevoelige wezens. En die grondslag, dunkt mij, is breed genoeg.

Nu nog dit. Prof. Hoekstra houdt er zich van overtuigd dat hij, bij de bepaling van wat goed is, nooit een haarbreed afwijkt van wat men de strenge regels der zedelijkheid noemt. Dit bleek ons reeds uit het voorafgaande; ten overvloede wil ik ook nog dezen volzin citeeren: „Waar het plichtgebod spreekt, daar zondigt men reeds, als men zich de vraag stelt, of onze eigene belangen of die van anderen wellicht ook even goed of beter zouden gebaat worden, indien wij ons aan zijne vervulling onttrokken, omdat men dan het onvoorwaardelijke en kategorische van het plichtgebod miskent." bl 405.

Buiten twijfel verdient Dr. Hoekstra achting wegens den gestrengen ernst, waarmede hij ijvert voor alles wat hem goed en zedelijk dunkt. Toch durf ik beweren, dat zijn rigorisme hier enkel schijn is. Hoe innig hij ook aan zijne beginselen van recht en plicht verknocht moge wezen, toch zal hij erkennen, dat er zich gevallen voordoen, waarin deze niet van toepassing zijn. Hij zal erkennen, dat logen en doodslag soms, b. v. wanneer men met misdadigers te doen heeft, veroorloofd zijn. Eilieve, wat dringt ons zoodanige uitzonderingen aan te nemen? Zou het iets anders zijn dan utiliteit? [1])

---

[1]) „Ieder weet," zeide ik in mijn Onderscheid tusschen goed en kwaad, bl. 52 „dat de voorschriften der zedelijkheid soms uitzonderingen toelaten. In den regel is het recht waarheid te spreken en ieder te geven, wat hem toekomt, maar toch kan dit in enkele gevallen onrecht zijn. Stel, dat mijn vriend mij zijne wapenen te bewaren heeft gegeven, dat hij krankzinnig wordt en in dien

Ten slotte wil ik eenig misverstand uit den weg ruimen.

Op bl. 502 zegt mijn geëerde ambtgenoot het volgende:

„Van der Wijck *beschouwt iederen plicht* als een *juk* of *last,* die ons opgelegd wordt, als een berooving van een gedeelte onzer vrijheid.... Alsof plichtsvervulling bij den waarachtig zedelijken mensch opoffering van vrijheid, en niet veeleer hare hoogste verwezenlijking zelve ware! Alsof de gedachte aan de poenale sanctie niet het rein zedelijke karakter der plichtsvervulling wegnam, en den zedelijken plicht niet verlaagde tot eene louter legale handeling! Hoeveel hooger was reeds de opvatting van den plicht bij de oude moralisten, als zij ook dengene een plichtschender noemden, die „metu, non moribus" zich van de schending zijner plichten onthield, als zij „peccandi sola voluntas," ook waar vrees voor goddelijke vergelding van de zonde terughield, voor strafwaardige zonde verklaarden."

Het zal Prof. Hoekstra buiten twijfel aangenaam zijn te vernemen, dat ik deze boetpredikatie niet verdien. Ik heb er nooit aan gedacht te beweren, dat de mensch enkel door uitwendige motieven, door de wet of door de publieke opinie, tot plichtsbetrachting genoopt kan worden. Ik heb nadrukkelijk verklaard, [1]) dat er ook innerlijke motieven zijn: geweten, eergevoel enz., die den mensch blijmoedig, vrijwillig, zijn plicht verrichten doen En als het er op aankomt de innerlijke motieven te doen werken, dan geloof ik zelfs, dat mijne nuttigheidsmoraal iets vooruit heeft op ieder ander stelsel. Of zou de lust om zich naar een zekeren regel te gedragen, niet versterkt worden, wanneer men ons leert inzien, dat het geen ijdel ceremonieel is, hetwelk die regel van ons eischt, maar dat hij met het wel en wee der wereld in nauw verband staat?

Hoe kwam Prof. Hoekstra er dan toe te beweren, dat vol-

toestand ze mij terugvraagt, dan zou ik immers verkeerd doen door dien eisch in te willigen? Enkel het utiliteitsbeginsel kan ons verklaren, waarom dit verkeerd zou zijn. Nooit kan het recht zijn te doen, wat uitsluitend nadeel sticht. Het geluk der wereld is niet enkel de grond, waarop alle voorschriften der zedelijkheid berusten; het bepaalt tevens de grenzen, binnen welke zij gelden moeten."

[1]) Zie b. v. bl. 43 en 65. Ten einde door een sterk sprekend voorbeeld te toonen, dat het niet enkel uitwendige motieven zijn, welke den mensch tot plichtsbetrachting nopen, beriep ik mij o. a. op het beroemde woord van Andreas Fletcher: „Ik heb mijn leven voor mijn vaderland veil, maar ik zou weigeren het door een laagheid van den ondergang te redden."

gens mij iedere plicht altijd een juk of een last is? Ten onrechte leidde hij dat af uit de volgende woorden, die ik (op bl. 29 van mijn Onderscheid) nederschreef:

„Ik zeg dat slechts een deel van het goede als plicht behoort te worden *opgelegd*. Wilde men den mensch tot alles, wat goed is, verbinden, zoo zou men hem in een ondragelijk dwangbuis van voorschriften knellen. Iedere plicht neemt een deel onzer vrijheid in beslag, *daar hij in straf zijn sanctie vindt*. Iedere krenking der vrijheid is, geheel op zich zelve beschouwd, een kwaad. Wie der menschheid plichten oplegt, mag haar dus, zelfs in theorie, alleen dat gedeelte harer vrijheid ontrooven, waarvoor hij haar een nog grooter goed terug bezorgen kan."

Wie deze woorden buiten hun verband leest, loopt gevaar ze niet te verstaan. Tot opheldering voeg ik er aan toe, dat wij een gemakkelijk middel hebben om te onderzoeken of iets, ik zeg niet plicht *is*, maar als zoodanig wordt *opgelegd*. Wij hebben slechts te vragen, of het nalaten er van door de wet of door de publieke opinie met straf wordt bedreigd. Nu beweer ik, dat slechts een deel van het goede als plicht behoort te worden voorgeschreven, m. a. w. dat het verkeerd zou zijn den mensch door straf tot alles wat goed is te nopen. En waarom? Omdat hem dan een te aanzienlijk deel zijner vrijheid ontroofd zou worden. Een voorbeeld kan mijne bedoeling duidelijk maken. Ziedaar een man met een groot verstand en een edel hart. Door het ambt, dat hij vervult, staat hij in de voorste gelederen. Zijn arbeid is ten zegen voor honderden. Hoe goed zou het wezen, indien hij, trots al de verdrietelijkheden, welke aan zijne betrekking verbonden zijn, als een wakker soldaat, ten einde toe, op zijn post bleef staan! Maar zullen wij hem dat als een *plicht* opleggen? M. a. w. zullen wij hem straffen, zullen wij hem aan de minachting van het publiek prijs geven, indien hij het waagt zich terug te trekken? In mijne oogen zou dat onverstandig [1]) en onverdraagzaam zijn. Maar Prof. Hoekstra denkt er anders over. Op bl. 404 zegt hij:

„Wij meenen, dat ieder mensch inderdaad *verplicht* is, met al

[1]) Ook onverstandig. „Eene andere reden," zeide ik op bl. 30 van mijn Onderscheid, „waarom zoo maar niet alles, wat goed schijnt, als plicht behoort geboden te worden, is, dat het oordeel zelfs van den wijsten rechter falen kan. Alleen datgene predike men als plicht, wat ontwijfelbaar goed en daarenboven in zoo sterke mate wenschelijk is, dat het schier onmisbaar heeten kan."

zijne talenten en gaven tot heil van de menschenwereld te woekeren; wie dat niet doet, hoewel hij er toe in staat is, hem noemen wij *slecht*, een laaghartig egoïst, dien wij met recht aan de verachting prijs geven. Van der Wijck keert dan ook de ware orde om als hij zegt: „In onze maatschappij wordt logen als slecht beschouwd, *daar* de man, die onwaarheid spreekt, kans loopt, dat men hem den rug toekeert." Wezenlijk toch keert men den leugenaar den rug toe, *daar* men logen als slecht beschouwt. Het slechte wordt evenmin slecht door de verachting, die er op volgt, als het goede goed, omdat het geprezen wordt."

Het eerste kunnen wij als notificatie aannemen. Maar wat het tweede punt betreft, moet ik al wederom tot mijn spijt opmerken, dat Prof. Hoekstra mijne bedoeling niet gevat heeft. Ieder bespeurt, dat het woordeke *daar* in bovengaand citaat den eersten keer een geheel anderen rol speelt dan den tweeden. Bij mij bezit het betoogkracht. Bij Prof. Hoekstra is het redegevend. Ik wilde enkel dit zeggen: Straf is het kriterium van wat als slecht wordt beschouwd. Nu wordt de logenaar in onze maatschappij gestraft. Ziedaar het bewijs, dat logen in onze maatschappij als slecht wordt beschouwd.

En thans neem ik van mijn geleerden antagonist afscheid. Maar niet zonder hem mijn ernstigen dank voor zijne tegenspraak aan te bieden. En niet zonder er krachtig bij hem op aan te dringen, dat hij ook thans weder zijne bezwaren hooren doe. Ik beloof hem, dat ik ze nauwgezet overwegen en, zoo mogelijk, ontzenuwen zal. Als oprecht vriend der waarheid, stel ik het op hoogen prijs aan mijne denkbeelden de vuurproef der critiek te zien ondergaan.

Groningen,
25 Sept. 1868.

VAN DER WIJCK.

BOEKBEOORDEELING.

De maaltijd des Heeren, in de Korinthische gemeente, ten tijde van Paulus, door Dr. J. J. Prins.

Paulus' eerste brief aan de Corinthen is in meer dan één opzicht merkwaardig. Hij vergunt ons een blik te slaan in een der oudste christengemeenten. Van de illusies, die wij ons zoo gaarne omtrent die eerste gemeenten zouden willen vormen, worden wij door dezen brief genezen. Al meenden wij, na het lezen der inleiding, dat het met die Corinthische Christenen al bijzonder goed gesteld was, omdat zij gezegd worden rijk te zijn in alle woord en kennis en het van hen heet dat de getuigenis, omtrent Christus onder hen afgelegd, in hun midden vastheid had verkregen, ja dat het hun aan geene gave ontbrak, spoedig blijkt ons dat die lofspraak wel wat al te hoog is gestemd. Partijschappen heerschen onder hen, die tot verwijdering aanleiding hadden gegeven. Bezigden heidensche schrijvers de uitdrukking *κορινθιάζειν* om daarmede het meest wellustig leven te kennen te geven, onder de Corinthische Christenen schijnt de zedeloosheid weinig te zijn afgenomen Een Christen, die in bloedschande leefde met zijne stiefmoeder, werd geduld, zonder dat iemand er aan dacht hem uit de gemeente te bannen. De christelijke vrijheid, die de apostel gepredikt had, werd misbruikt. De vrouwen hadden hare schaamte verloochend. In de samenkomsten der Christenen heerschte verwarring. Hunne liefdemaaltijden waren geheel onkenbaar geworden. Onder sommigen was twijfel ontstaan omtrent de opstanding der dooden.

Maar wat bovendien in dezen brief onze aandacht trekt, waardoor hij zich van de overige paulinische brieven onderscheidt, het is dat Paulus zich hier tweemalen op berichten beroept, die hem door de overlevering ter ooren waren gekomen. Wij vinden ze, gelijk bekend is, 1 *Cor.* XI: 23—25 en XV: 3—8. Geen wonder dat beide, meer dan eenige andere, de aandacht der exegeten hebben getrokken. Wat hier Paulus door de traditie omtrent de instelling van het avondmaal en de verschijningen van den Heer zegt vernomen te hebben, was in strijd met de evangelische berichten, het kostte moeite die verschillende overleveringen met elkander in harmonie te brengen, ook al meenden sommigen dat die pogingen daarom niet vruchteloos behoefden te zijn.

De heer Straatman heeft het eerst beide pericopen voor onpaulinisch verklaard, als interpolaties uit de laatste helft der 2de eeuw. Wij hebben ons hier alleen met de eerste bezig te houden, met hetgeen daaraan voorafgaat en daarop volgt.

Bekend zijn de drie uitstekende verhandelingen, in ons vaderland door den hoogleeraar van Hengel vóór meer dan twintig jaar over het avondmaal in het licht gegeven. In de *Bijdragen tot bevordering van Bijb. Uitlegkunde*, Deel III, 2de St., gaf hij een uitvoerige verklaring van 1 *Cor.* XI: 28; in de *Jaarboeken voor wetenschappelijke Theologie*, Deel IV, bl. 212 verv., trachtte hij te bewijzen dat de liefdemaaltijd en het avondmaal bij de eerste Christenen niet onderscheiden waren, terwijl hij eindelijk nog, ten antwoord op het door Dr. Doedes tegen hem geschrevene, in een afzonderlijk geschrift zijn gevoelen over het avondmaal heeft verdedigd.

Na dien tijd is er in en buiten ons vaderland zooveel geschreven over den oorsprong en de beteekenis dier plechtigheid, over de vier avondmaalsberichten en hunne verhouding tot elkander, dat wij althans niet kunnen klagen dat het ons hier aan licht heeft ontbroken.

Maar de Hoogleeraar Prins achtte het noodig op nieuw de pericoop 1 *Cor.* XI: 17—34 te behandelen en gaf daarom bij den aanvang van dit jaar zijn boekje in het licht, welks titel wij aan het hoofd dezer aankondiging hebben geplaatst.

Met zijn onderzoek heeft hij een drieledig doel, zooals ons uit de Inleiding blijkt.

Vooreerst wil hij de vooroordeelen en bijgcloovige wanbegrip-

pen wegnemen, die nog altijd bij sommigen omtrent het avondmaal bestaan en hun oorsprong hebben uit de verkeerde opvatting van *het onwaardig eten en drinken*, waartegen Paulus waarschuwt. Wel erkent hij dat ook in populaire geschriften die uitdrukking beter verklaard is, maar er blijft, naar des Hoogleeraars gevoelen, nog altijd iets te wenschen over omdat de gansche pericoop nog niet volledig opgehelderd is.

Wij vragen alleen of de schrijver dan meent dat zijn geschrift in handen zal worden genomen door die eenvoudige, bekrompen zielen, die door de vermaning van Paulus van het avondmaal worden teruggehouden, omdat zij zich zelve onder de onwaardigen rekenen. Mij dunkt, dezulken zullen het best van hun onjuiste opvatting genezen worden door een leeraar, die hun die woorden beter verklaart. En daartoe zal men toch wel in staat geweest zijn, ook voordat het boek van Prof. Prins het licht zag, al moge het dan waar zijn dat Paulus' woorden, gelijk de Hoogleeraar zegt, tot nu toe nog niet volledig zijn opgehelderd.

Verder had de schrijver dezulken op het oog, die twijfelen of het avondmaal door Jezus tot altoosdurend gebruik in de gemeente is ingesteld, van welke woorden hij zich bij de instelling bediend heeft, of zijn dood nog thans verdient herdacht te worden.

Nu, wij ontkennen niet dat elke poging, aangewend om derzulken denkbeelden te verhelderen, prijzenswaardig is.

Eindelijk heeft de poging om de onechtheid te bewijzen van een deel dier pericoop, van vs. 23—28, door den heer Straatman, nu vijf jaren geleden, beproefd, een vernieuwd onderzoek voor den Hoogleeraar noodzakelijk gemaakt. Wel erkent hij dat Straatman's argumenten met kennis van zaken zijn weêrlegd, maar zij kunnen toch een schadelijken invloed hebben achtergelaten. En, zoo vernemen wij later, (bl. 59), die bedenkingen zijn hem, in zooverre een min juiste opvatting der uitleggers daartoe aanleiding heeft gegeven. hulpmiddeleh geweest om tot een betere verklaring te komen.

Ronduit moeten wij bekennen dat naar ons oordeel de echtheid der geïncrimineerde verzen tegenover Straatman's kritiek reeds voldoende gehandhaafd is door den heer E. C. Jungius, in de *Godgel. Bijdragen* van 1864, bl. 529 verv. Al kunnen wij op enkele punten ons niet met zijne exegese vereenigen, hij heeft onzes inziens op uitnemende wijze niet alleen de bezwaren tegen de echtheid van vs. 23—28 weêrlegd, maar ook aangetoond dat zij

in het paulinisch betoog zeer goed passen en door weglating dier zes versen de context verbroken wordt.

Voordat wij verder gaan, maken wij nog opmerkzaam op eene zinsnede in de Voorrede, die ons vreemd in de ooren klinkt. Na gezegd te hebben dat hem thans de tijd gekomen scheen om ten opzichte van het door hem behandelde onderwerp tot eene beslissing te komen, laat de Hoogleeraar hierop volgen: „is die beslissing vrij conservatief uitgevallen, dat zal, vertrouw ik, wel geen verschooning behoeven." Vrij conservatief? Maar voor wie eigenlijk? Voor den heer Straatman? Niemand heeft immers tot nu toe zijne sympathie met diens kritiek betuigd. Maar bovendien, wat doet dit ter zake? Het ware beter zich van zulke niets beteekenende phrases te onthouden. Gelijk Prins hier eenigermate zijne excuses maakt over zijn conservatieve kritiek, zoo deed Straatman het in der tijd over zijn negatieve resultaten. Vreemde overeenstemming tusschen twee overigens niet zeer bevriende personen! Maar — *quandoque bonus dormitat Homerus.*

Het boekje van den heer Prins, dat wij op verzoek van de geachte Redactie van dit tijdschrift hier ter sprake brengen, is met de uiterste zorg en nauwkeurigheid bewerkt. De verschillende gevoelens der exegeten worden gewikt en gewogen, wat tot opheldering der niet gemakkelijke pericope dienen kan, wordt meêgedeeld, de beteekenis van het avondmaal voor onzen tijd verklaard. Het onderzoek is in vijf deelen gesplitst: eerst wordt gesproken over den maaltijd des Heeren, ten tijde van Paulus te Corinthe in zwang; dan over de misbruiken, die daarbij plaats houden; vervolgens 1 *Cor*. XI: 17—24 naar inhoud en samenhang verklaard; hierna de echtheid dezer pericope (lees: van vs. 23—28) bewezen; eindelijk het historisch bericht van Paulus aangaande de instelling van het avondmaal met de overige berichten vergeleken. Mij dunkt, het 3de en 4de deel hadden liever niet gescheiden moeten worden, terwijl het 5de deel meer geeft, gelijk wij straks zullen zien, dan de titel van het boek belooft, waarover wij evenwel geen reden hebben ons te beklagen. Bij elk der deelen staan wij een oogenblik stil en laten daarop een enkele opmerking volgen.

I. Hetgeen door den Hoogleeraar in dit eerste deel gezegd wordt, komt kortelijk hierop neêr: de *δεῖπνον κυριακόν*, waarvan in vs.

20 melding wordt gemaakt, was een maaltijd te Corinthe gehouden, die voor allen openstond, niet om daar alleen te komen eten en drinken, wat ieder in zijn eigene woning kon doen, maar om onder het genot van brood en wijn den Heer te gedenken, zijn sterven met lof en dank te vermelden [1]).

Die maaltijd had plaats in navolging van dien, welken Jezus den laatsten nacht zijns levens met zijne jongeren gehouden had. Niet in particuliere huizen werden deze maaltijden gehouden, maar in afzonderlijk daartoe ingerichte plaatsen. De vraag, van waar de bestanddeelen voor dien disch kwamen, moet onbeantwoord blijven. Maar bestreden wordt de meening dat door meer gegoeden spijs en drank werden vooruitgezonden. Buiten twijfel is het dat door Paulus het houden van die maaltijden te Corinthe is ingesteld, wat duidelijk blijkt uit 1 *Cor.* XI: 2, hetgeen evenwel alle uitleggers hebben voorbijgezien [2]). Heeft van Hengel te recht het gevoelen bestreden alsof hier sprake zou zijn van een op een liefdemaaltijd gevolgde avondmaalsviering en aangetoond dat de laatste in den eersten begrepen was, naar het oordeel van den schrijver hebben wij hier in het geheel niet aan een liefdemaaltijd te denken.

Wij staan hier een oogenblik stil. Al hebben we dus volgens den Hoogleeraar hier niet aan een liefdemaaltijd te denken, toch heet het (bl. 24) „in den maaltijd des Heeren zie men enkel een christelijk broedermaal, bestemd om, onder het

---

[1]) De heer Jungius (t. a. p. bl 557) heeft op het onderscheid gewezen, door Paulus in deze pericoop gemaakt tusschen φαγεῖν en ἐσθιεῖν. Het eerste wordt gebruikt van het eten van het avondmaal, het laatste daarentegen van het middagmaal houden in den gewonen zin. Die opmerking is volkomen juist met het oog op vs. 20, 21 en 33, waar φαγεῖν, vergeleken met vs. 22 en 34, waar ἐσθιεῖν gelezen wordt. Maar wij moeten opmerken dat vs. 26 en 28 eene uitzondering maken, daar hier ἐσθιεῖν gebruikt wordt, hoewel er van het avondmaal sprake is.

[2]) Ik vind het niet zoo onnatuurlijk dat zij op deze plaats niet gewezen hebben, daar hierdoor rechtstreeks niets bewezen wordt. De Corinthen worden hier alleen in 't algemeen geprezen dat zij, aan de overleveringen, hun door den apostel gegeven, getrouw bleven. Maar uit vs. 23, waarop zij wel gewezen hebben, uit die woorden: ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν blijkt dat Paulus de Corinthen vroeger met den laatsten maaltijd van den Heer met zijne jongeren had bekend gemaakt en had hij hun dien als een gedachtenismaal voorgesteld, dan volgt hieruit dat ook het te Corinthe gevierde δεῖπνον κυριακὸν door hem was ingesteld.

genot van brood en wijn, als de teekenen van Jezus' lichaam en bloed, zijn dood te verkondigen en den band der onderlinge gemeenschap te versterken." Nu, zal iemand misschien zeggen, dan bepaalt zich het verschil alleen tot den naam, voor liefdemaal wordt broedermaal in de plaats gezet.

Maar dat zou de schrijver hem niet toegeven. Waarom mogen wij volgens hem niet aan een liefdemaal denken? Vooreerst, zegt hij, komt de naam *agape* bij Paulus niet voor. Maar wij merken alleen op dat die naam evenmin in de beschrijving aan het slot van Hand. II voorkomt, waar de Hoogleeraar wel aan een liefdemaal wil gedacht hebben [1]). Te Corinthe, zoo heet het verder, kan niet gedacht worden aan een eigenlijk liefdemaal, enkel tot vervulling van lichamelijke behoeften ingericht. Maar, daargelaten dat niemand zich zulk eene voorstelling van het Corinthische *δεῖπνον κυριακόν* maakt, vragen wij waaruit blijkt dat liefdemalen alleen met zulk eene bedoeling waren ingesteld. Ten bewijze hiervan kan men zich niet beroepen op de in de Handelingen vermelde maaltijden, daar deze ook een godsdienstig karakter dragen.

Nog zegt de schrijver dat er geen het minste spoor is dat het, naar des apostels bedoeling, juist te doen moest zijn om de behoeftigen der gemeente te voeden en te verkwikken. Dit hangt samen met zijn eigenaardige verklaring van *οἱ μὴ ἔχοντες* vs. 22, waarbij men niet zou moeten denken aan de behoeftigen, maar aan hen, die omdat zij te laat kwamen, als reeds door de anderen alles verteerd was, van spijs en drank verstoken bleven. Maar met die verklaring kunnen wij ons moeielijk vereenigen. Wel beroept zich de Hoogleeraar op Lukas III: 11 en 1 Cor. VII: 29 om te bewijzen dat onder *οἱ μὴ ἔχοντες* niet de armen behoeven verstaan te worden, maar onzes inziens bewijzen die plaatsen niets, daar hier uit het voorafgaande blijkt welk het object is van *μὴ ἔχειν*, wat op onze plaats, waar het geheel algemeen staat, het geval niet is. De uitdrukking *ἴδιον δεῖπνον* vers. 21 laat zich dan ook het natuurlijkst verklaren door hetgeen oorspronkelijk het eigendom was van hem, die het voor den gemeenschappelijken maaltijd had bestemd, niet, gelijk de schrijver meent, door den voorraad, waarvan zich eenige voorbarigen, tot

[1]) Bekend is het dat in het N. T. alleen Judas 12 en 2 Petr. 2: 13 van *ἀγάπαι* sprake is.

schade der overigen, hadden meester gemaakt, eer de maaltijd begonnen was. Gebruikte een ieder de door hem vooruitgezonden spijs en drank, in plaats van daarvan aan den behoeftige meê te deelen en alzoo een broederlijken maaltijd te houden, dan zat de laatste beschaamd aan den disch, (vs. 22) waar hij aan zijne nooddruft herinnerd werd.

Nog beroept zich de Hoogleeraar ter adstructie van zijn gevoelen omtrent de liefdemaaltijden op de maaltijden der eerste Christenen, waarvan in de Handelingen sprake is. Al willen wij nu met hem de geloofwaardigheid van dat boek laten rusten, wat aan het slot van Hoofdstuk II van de eerste gemeente te Jeruzalem gezegd wordt, zullen wij toch moeielijk kunnen ontkennen dat meer een idealische beschrijving is dan dat zij met de werkelijkheid in overeenstemming zou zijn. Maar ook dit daargelaten, waaruit blijkt dat alleen zulke samenkomsten, als hier vermeld worden, waar niet bepaald van eene avondmaalsviering sprake is, den naam van liefdemaaltijden mogen dragen? Evenmin als bij Paulus wordt hier de naam *ἀγάπαι* vermeld. En met welk recht de heer Prins aan den maaltijd Hand. XX beschreven, een meer paulinisch karakter toeschrijft, in overeenstemming met het *δεῖπνον* te Corinthe, en zegt dat ons niets verhindert hier, hoewel het niet vermeld wordt, wél aan eene verkondiging van 's Heeren dood te denken, is ons niet duidelijk geworden. Bovendien draagt dit verhaal onzes inziens al te zeer een legendarisch karakter, (verg. vs. 9 en 10) dan dat wij daaruit iets zouden durven afleiden.

Wat dan nu de maaltijden betreft, te Corinthe ten tijde van Paulus gehouden, uit hetgeen daarvan vs 20 verv. gezegd wordt, maken wij op dat zij, oorspronkelijk bestemd om den broederband tusschen de Christenen onderling en hunne gemeenschap met Christus te versterken, langzamerhand ontaard waren, daar zij, die hunne gaven voor het broedermaal hadden gezonden, zich daaraan verzadigden, ja soms meer dan dit, terwijl de behoeftige, die niets had om vooruit te zenden, beschaamd heenging, zonder iets genoten te hebben. Zoo ging het broederlijk karakter van den maaltijd verloren en tevens, wat de hoofdzaak zijn moest, de gedachtenis aan Christus dood.

II. Bij de misbruiken, die te Corinthe bij den maaltijd des Heeren plaats hadden en in het tweede deel van dit geschrift

behandeld worden, behoeven wij ons niet lang op te houden, daar ze uit hetgeen de Apostel zegt duidelijk zijn op te maken en wij daarvan reeds met een enkel woord melding maakten.

Paulus verneemt daarvan, zooals onze schrijver opmerkt, door drie Corinthische mannen, die met een brief uit Corinthe te Efeze gekomen waren; (H. 16 : 17) hij hoort (*ἀκούω*, H. 11: 18) dat er in de gemeente *σχίσματα* heerschen, *αἱρέσεις* ook (woorden ongeveer van dezelfde beteekenis, daar eerst in later tijd het laatste woord voor *ketterijen* werd gebruikt) en heeft geen reden om aan de geloofwaardigheid van dat bericht te twijfelen. Die verdeeldheid openbaart zich bij de maaltijden, waar *οἱ μὴ ἔχοντες* beschaamd bij den ledigen disch stonden en dus aan de gemeente, die het lichaam van Christus uitmaakt, (vs. 22) hoon werd aangedaan.

Wij merken hier alleen op dat het ons in het geheel niet verwondert dat die liefdemaaltijden te Corinthe al spoedig hun oorspronkelijk karakter verloren hebben. Die *σχίσματα* en *αἱρέσεις*, waarvan in onze pericoop gesproken wordt, staan onzes inziens in het nauwste verband met de *ἔριδες*, waarvan wij bij den aanvang van den brief lezen, H. 1: 11 [1]). Aanhangers van Paulus en Apollos mochten aan een broederlijken maaltijd te samen deelnemen, maar met hen, die zich naar Kephas en vooral met degenen, die zich naar Christus noemden, was dit op den duur onmogelijk. Hoe kon die Christuspartij, die alles deed om Paulus te Corinthe verdacht te maken, om aan zijn invloed in de gemeente afbreuk te doen, vreedzaam aanzitten met hen, die zich naar den Heidenapostel noemden? En zou er wel veel sympathie hebben kunnen bestaan tusschen die Apolloniërs, wier vrijzinnigheid wel eens in losbandigheid oversloeg. en die Kephasmannen, welke zeker aan vormen een groote waarde hebben gehecht?

III en IV. Deze beide deelen, waarin een nauwkeurige exegese wordt gegeven van de pericope, vs. 17—34 [2]) en een kritiek

---

[1]) Wel wordt dit door Prins (p. 29) ontkend; maar wij vragen, al geven we toe dat geen rechtstreeksche aanduiding van dit verband wordt gevonden, wat is natuurlijker dan dat broederlijke maaltijden hun karakter verloren, waar zulke partijschappen bestonden als onder de Corinthen heerschten.

[2]) Van vs. 16 zegt de Hoogleeraar (pag 38, Noot) dat hier reden tot het vermoeden van interpolatie is. Daarmede is in strijd, hetgeen hij in den tekst

van Straatman's onechtverklaring van vs. 23—28, voegen wij het best te samen.

Natuurlijk kunnen wij den Hoogleeraar niet volgen bij zijne verklaring, wat ook onnoodig zou zijn, daar wij dan veel zouden moeten herhalen, wat reeds meermalen elders is gezegd. Alleen bij enkele uitdrukkingen, die in deze afdeeling moeielijkheden opleveren, staan wij een oogenblik stil.

Veel hoofdbrekens hebben aan de uitleggers gekost de woorden *πρῶτον μὲν γάρ* van vs. 18. Men zocht te vergeefs naar een *δεύτερον*, *ἔπειτα* of iets dergelijks. Sommigen meenden dit vs. 20 te moeten zoeken, waar het bij vergissing zou zijn weggelaten. Maar te recht werd daartegen opgemerkt dat in vs. 20 dezelfde redenering wordt voortgezet. Anderen zochten het bij den aanvang van het 12de Hoofdst., maar ten onrechte, daar hier een geheel nieuw onderwerp aanvangt. De Hoogleeraar neemt met Jüngius aan, die het eerst, naar wij meenen, deze zeer waarschijnlijke gissing heeft geopperd, dat in vs. 34 de woorden *τὰ λοιπά* een terugslag zijn op het *πρῶτον γάρ* van vs. 18, waarop hij eerst plan had nog een tweede of derde te laten volgen, maar dat hij later beter oordeelde weg te laten.

Het onbetamelijk gedrag van de Corinthiërs, waarvan in vs. 20-22 sprake is, wordt vs. 23 nader aangetoond. Zoo staat dus het woordje *γάρ* bij den aanvang van dit vers volkomen op zijne plaats. Wat de apostel zelf door de traditie omtrent de instelling van het avondmaal vernomen heeft (er staat niet *παρά* maar *ἀπὸ τοῦ κυρίου*) en hun reeds vroeger had meêgedeeld, herhaalt hij hier nog eens om hun te doen zien hoe weinig de viering daarvan in hun midden daarmede in overeenstemming is. Maar zij toonden dit zelve te weten, doordat zij bij hunne maaltijden den dood des Heeren verkondigden, (vs. 26) waarmede zij moesten voortgaan tot op zijn op handen zijnde komst.

De verklaring van vs. 28, door van Hengel gegeven, wordt door onzen schrijver gevolgd. Het *δοκιμάζειν ἑαυτόν* aldaar is niet te verklaren, gelijk zoo dikwijls geschiedt, door *zich zelven te beproeven*, maar *zich te gedragen als een die proef houdt*. Deed een ieder dat, — en daartoe wekt de apostel zijne lezers op —

zegt, dat niets gemakkelijker is dan het eenvoudig te noemen een invoegsel, doch dat daarmede de knoop meer is doorgehakt dan losgemaakt. Wij voor ons bekennen dat wij aan dit vers, in het verband, waarin het geplaatst is, geen gezonden zin weten te geven.

dan zou de rechte avondmaalsviering in de gemeente hersteld worden [1]).

Beschouwde de apostel (vs. 30) de vele ziekten en sterfgevallen, die onder de Corinthen heerschten, als een strafgericht Gods over hun wangedrag aan den maaltijd des Heeren, toonde hij daardoor nog op het Joodsche standpunt te staan, de Hoogleeraar maakt er opmerkzaam op hoe die straf door Paulus volgels vs. 32 te gelijk als eene *παιδεία* wordt voorgesteld, een tuchtmiddel, waardoor zij tot boetvaardigheid moesten komen, om niet met de ongeloovige wereld veroordeeld te worden.

Nu nog een woord over Straatman's kritiek, waartegen de schrijver opkomt. Waarlijk, als wij die kritiek onpartijdig lezen, dan bewonderen wij 's mans scherpzinnigheid, maar verwonderen ons te gelijk hoe hij, dikwijls zwarigheden zoekende, waar die niet te vinden zijn, over de bezwaren, waardoor zijn eigene exegese gedrukt wordt, zoo gemakkelijk heenstapt.

Ter herinnering voor onze lezers laten wij de voornaamste gronden volgen, waarop Straatman vs. 23—28 onzer pericope voor onecht heeft verklaard:

a. Wat vs. 23 verv. gezegd wordt, is geheel overtollig, daar reeds in vs. 22 de gronden waren blootgelegd, waarom de apostel de handelwijze der Corinthiërs afkeurt.

b. Die breedvoerige ontwikkeling van de historie der avondmaalsviering dient tot niets, daar de Corinthen daarmede reeds bekend waren, gelijk uit het *ὁ καὶ παρέδωκα ὑμῖν*, waarmeê de pericoop aanvangt, duidelijk blijkt.

c. Wat hier omtrent het avondmaal gezegd wordt, kan onmogelijk van Paulus afkomstig zijn, het is een catholiek avondmaalsformulier uit de helft der 2de eeuw, hier ingelascht om in de verschillende opvattingen, die in dien tijd omtrent het avondmaal bestonden, éenheid te brengen.

Gesteld nu eens dat die gronden afdoende waren, wat evenwel alles behalve hetgeval is, (door Jungius en ook in het voor ons liggend geschrift zijn ze voldoende weêrlegd) dan zou dus vs. 29 onmid-

---

[1]) Van Hengel, die in zijne verhandeling over 1 Cor. XI: 28 deze verklaring gegeven had, heeft in zijn straks genoemd stuk in de *Jaarboeken*, pag. 231, Noot 2, zijne opvatting zoeken te staven door een citaat uit de Constit. Apost. L. VII Caput 28, aldus luidende: *πᾶς δὲ ὁ ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς, δοκιμασθεὶς, οὕτω δεχέσθω.*

dellijk op vs. 22 volgen. Maar in dit geval zou men Straatman's eersten grond tegen de echtheid van vs. 23 verv. met hetzelfde recht tegen vs. 29 kunnen aanvoeren, het als overtollig beschouwen; dan dient men γάρ in δέ te veranderen, gelijk Straatman ook werkelijk doet, met beroep op de beste Codices, waarin hij zich evenwel vergist heeft, daar allen γάρ lezen; dan moeten wij in vs. 29 een gezondheidsles leven (μή διακρίνων τὸ σῶμα zal beteekenen: *geen acht slaande op zijn eigen lichaam!*) om zich toch niet aan onmatigheid schuldig te maken, daar de gevolgen hiervan (vs. 30) zich reeds hadden vertoond! Waarlijk, om met zulk eene verklaring in te stemmen, zouden de bezwaren tegen de echtheid van vs. 23—28 van wat meer gewicht moeten zijn.

V. In dit laatste deel worden vooreerst de verschillende avondmaalsberichten met elkander vergeleken. Het is bekend dat zij te samen twee groepen vormen en tot de eerste Paulus en Lukas, tot de tweede Mattheüs en Markus behooren. Men weet dat dc beide eersten, die bijna geheel overeenkomen, volgens de beste lezingen alleen daarin verschillen dat bij Lukas achter het τὸ ὑπὲρ ὑμῶν nog voorkomt δεδόμενον en op ἐν τῷ αἵματι volgt τὸ ὑπὲρ ὑμῶν 'εκχυνόμενον, welke woorden bij Paulus ontbreken, terwijl daarentegen bij dezen ook bij den drinkbeker voor de tweedemaal de vermaning voorkomt: *doet dit ter mijner gedachtenis*, met bijvoeging van: 'οσάκις ἂν πίνητε.

Dat Mattheüs en Markus dezelfde maar een andere dan de Paulinische traditie gevolgd zijn, dat bij hen het avondmaal niet het karakter van een gedachtenismaal draagt, alleen van een verbond, niet van een *nieuw* verbond sprake is, is voor niemand een geheim, die de berichten met elkander heeft vergeleken.

Maar het is de vraag welke traditie de meest oorspronkelijke is. De Hoogleeraar Prins kan zich niet vereenigen met hen, die aan Markus de prioriteit toekennen, wiens bericht door Mattheüs is uitgebreid (vooral door de bijvoeging: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) en later in paulinischen zin zou zijn omgewerkt. Men moet, meent hij, niet het eene bericht onvoorwaardelijk boven het andere stellen; met juistheid uit te maken wat Jezus gesproken heeft, acht hij niet mogelijk. Toch acht hij het zeker dat Jezus bij den laatsten paaschdisch, waaraan hij met zijne jongeren aanzat, toen hij brood en wijn tot zinnebeelden van zijn lichaam en bloed gewijd had, zich bediend heeft van de woorden: *dit is mijn lichaam*

en van de benaming *verbond* en nog veel meer gesproken heeft dan de berichtgevers ons meêdeelen.

Maar mij dunkt dat de schrijver door die woorden als historisch zeker te stellen, aan hen, die de door den 2den Evangelist gevolgde traditie als de meest oorspronkelijke beschouwen, de wapenen in de hand geeft. Immers bij hem is geen sprake van een *nieuw* verbond, terwijl de vermaning: *doet dit ter mijner gedachtenis* bij hem niet gevonden wordt, evenmin als bij Mattheüs, aan wiens bericht evenwel onmogelijk de prioriteit kan worden toegekend. Wij voor ons meenen aan het bericht van Markus, als het kortste, het eenvoudigste, de meeste oorspronkelijkheid te moeten toekennen, al beweren wij natuurlijk niet dat het met zekerheid is uit te maken dat alles zich juist zóó zal hebben toegedragen, als het hier wordt vermeld.

Wanneer wij de Joodsch-Christelijke traditie als de oorspronkelijkste beschouwen, dan laat het zich ook gemakkelijk verklaren, gelijk de Hoogleeraar te recht opmerkt, dat in Joodsch-Christelijke kringen het avondmaal in den beginne niet werd gevierd, waar de dood van Christus op zich zelf nog altoos een zekere ergernis was, alleen door het geloof aan zijne opstanding weggenomen.

Maar wij begrijpen het dat een Paulus, voor wien het middelpunt van Jezus' godsdienst juist in zijn sterven gelegen was, dat zijn grootste roem uitmaakte, de gedachtenis aan 's Heeren dood, onder het genot van brood en wijn, in de gemeenten, door hem gesticht, levendig wilde bewaren.

En, al heeft zeker Jezus niet aan de zijnen een bepaald voorschrift gegeven, toch kon de apostel volkomen in zijn geest een eenvoudigen maaltijd ter gedachtenis aan zijn dood instellen, waar tegelijk de band der liefde tusschen zijne volgelingen vaster werd toegehaald.

Met den wensch dat velen zich het boekje van den heer Prins mogen aanschaffen om daarmede voor hunne exegetische studiën hun vòordeel te doen, nemen wij afscheid van den schrijver.

October 68. M. A. N. Rovers.

De Vrijzinnige Godgeleerde. Redevoering, uitgesproken in het groot Auditorium, bij gelegenheid der overdracht van het Rectoraat der Hoogeschool te Groningen, door Dr. W. Muurling, Hoogleeraar in de Godgeleerdheid. 1868.

Deze redevoering ademt niet alleen den geest van wijsheid en liefde, dien wij van Prof. Muurling gewoon zijn, maar, „in het beeld van den vrijzinnigen Godgeleerde een *ideaal* schetsende, dat.... in de werkelijkheid wel niet gevonden wordt (bl. 33)," deed de redenaar toch ook zeker in vrienden en leerlingen de gedachte opkomen, dat hij onwillekeurig zich zelven beschreef in zijn leven en streven. Wij zijn er dankbaar voor, dat de hoogleeraar aan het dringend verzoek van velen, die de uitgave der redevoering wenschten, gehoor verleende. Nadat hij de tijdigheid van zijn onderwerp, met het oog op onze hedendaagsche kerkelijke toestanden, in 't licht heeft gesteld, wijst hij eerst op het *misbruik*, dat van het woord *liberaal* gemaakt wordt, toont hij aan wat het woord *vrijzinnig* en *liberaal* eigenlijk beteekent en welke *de zaak* is, die met *ware vrijzinnigheid* wordt bedoeld. „Op de vraag naar eene bepaalde definitie, zou ik met een Duitsch Wijsgeer kunnen antwoorden: „Die Wahre Liberalität ist Anerkennung," of met een ander: „Liberalität bezeichnet ursprünglich den Freisinn, oder die einer freien Mannes würdige Denkart und Handlungsweise." Zelf zou ik haar vollediger, naar ik meen, en tevens duidelijker, „die zedelijke eigenschap of deugd, of wel dien gemoedstoestand willen noemen, waarmede men het recht van anderen om zich een eigen gevoelen te vormen, dat openlijk uit te spreken en aan te bevelen, volledig erkent (bl. 18)." Eindelijk geeft Muurling een schets van den *persoon*, den vrijzinnigen Godgeleerde, zooals hem die voor den geest staat.

Ik twijfel niet of Muurling's wensch zal vervuld worden en zijn woord weerklank vinden in ruimeren kring. Zijne woorden zijn van dien aard, dat zij nut doen en den vrijen christelijken zin, waardoor zij werden ingegeven, opwekken in anderen, ook al is er aanleiding tot bedenking of tegenspraak bij deze en gene bijzonderheid. Mij wordt door den hoogleeraar ongetwijfeld de vraag vergund, of hij de begrippen, die met *liberaliteit*, *verdraagzaamheid* en *vrijzinnigheid* worden aangeduid, wel genoegzaam uit elkander heeft gehouden? Indien hij van de „vrijzinnigheid,"

zegt „laat het zoo zijn, dat de XVIIIe eeuw, met haar rationalisme, haar in het leven heeft geroepen, en dat zij bovenal gekweekt is geworden in de school van *Voltaire* en de Encyclopaedisten"...., heeft hij dan niet het oog op de *tolerantie* in zaken van godsdienst? Men kan die *verdraagzaamheid* de toepassing noemen van liberaliteit op de verhouding tot andersdenkenden, en haar een vrucht noemen van het afnemend geloof aan eene in woorden en leerstellingen vervatte bijzondere openbaring; maar ze niet *onderscheidende* van liberaliteit, doet Muurling den schijn ontstaan, alsof, naar zijn meening, een *gemoedstoestand,* zóó toch beschreef hij te recht liberaliteit, pas in de XVIII eeuw nieuw heeft kunnen ontstaan. Verdraagzaamheid kon in den boezem der christelijke kerk niet anders dan als gelukkige inconsequentie voorkomen, zoolang het geloof heerschte aan een geopenbaarde leer; maar al miste nu de liberaliteit den dampkring voor groei en bloei van *die* vrucht, zij, de gemoedstoestand, aan wier nauwe verwantschap met *de liefde* van 1 Cor. XIII Muurling herinnert, zij is even veel eeuwen oud als *de humaniteit.* Liberaliteit met toepassing op de godsdienst, erkenning van eens anders recht op eigen vrije overtuiging, kunnen wij aan de uitnemendsten onder de oude Grieken niet ontzeggen. Ook zou ik de eer van liberaliteit, maar nu niet toegepast in den vorm van verdraagzaamheid, niet willen onthouden aan al de orthodoxe Katholieken en Protestanten, die, en zoo zijn er toch zeer velen, alléen den dwang van overreding willen aanwenden. Sluit de erkenning van het recht der individualiteit niet in de verplichting, om ons aan de bekeering van een, in ons oog, slecht individu te onttrekken, dan sluit de redelijke poging, om iemand tot eigen overtuiging omtrent de waarheid van eene, in mijn oog, alleenzaligmakende leer te brengen, niet uit de erkenning van het recht van ieder individu op een eigen overtuiging. Wanneer de hoogleeraar de vier gronden ontvouwt, waarop „de ware vrijzinnigheid" rust (bl. 20): de erkenning van de subjectiviteit des godsdienstigen geloofs; de erkenning van de geloofsvrijheid in haar volle recht van bestaan; de bebeschouwing van het christendom als geest en leven; het vertrouwen op de macht der waarheid: dan bewijst hij dat *de verdraagzaamheid* van de modernen gerechtvaardigd en geëischt wordt door hun theorie omtrent godsdienst en christendom. Maar hij zou tusschen die verdraagzaamheid en liberaliteit onderscheid hebben

gemaakt, indien hij aan den gemoedstoestand had gedacht, waarmede de modernen zich plaatsen tegenover wijsgeeren als, bij voorbeeld, Comte en Schopenhauer. Terwijl wij tegenover hen het blijvend recht van de godsdienst, als gegrond in het wezen van den normaal ontwikkelden mensch, handhaven, dan vellen wij over hun stelsel een weinig minder absoluut oordeel, dan de supranaturalisten vellen over het standpunt der modernen. Maar zou Prof. Muurling ook in een opzettelijke bestrijding van Comte en Schopenhauer zijn beminnelijke liberaliteit niet kunnen afleggen, dan mag hij ook niet uitsluitend in het wetenschappelijk standpunt der modernen den grond zoeken van de consequente bezitting van ware liberaliteit.

Met de vraag of „vrijzinnigheid" niet, volgens het spraakgebruik, de vertaling is van *heterodoxie*, en „liberaliteit" niet *onvertaald* in ons spraakgebruik is opgenomen en 't best onvertaald moet blijven, eindig ik mijn paar bedenkingen; doch niet zonder de herhaling van mijn dank voor de goede woorden van wijsheid en liefde, die de hoogeerwaardige geleerde weder met deze redevoering openbaar heeft gemaakt.

F. W. B. VAN BELL.

LITERARISCH OVERZICHT.

Voor de geschiedenis van de ontwikkeling der wijsgeerige denkbeelden is belangrijk: *Spinoza und Maimonides. Ein psychologisch-philosophisches Antitheton von* Salomo Rubin, *Doctor der philosophie.* Wien 1868. 50 bl. De Fransche geleerde A. Foucher de Careil maakte in 1861, in de Academie des sciences morales et politiques te Parijs, drie onuitgegeven handschriften van Leibnitz bekend. Het voornaamste was Leibnitsii Observationes ad Rabbi Mosis Maimonidis librum qui inscribitur »Doctor perplexorum." In een bijgevoegde Memoire zocht Foucher de Careil te betoogen, dat Spinoza door het kanaal van Maimonides de Arabische Aristotelici en de Arabische aanhangers van het Alexandrijnsch Neoplatomismus had leeren kennen, en zelfs voor den grondslag van zijn eigen systeem aan die oudere philosophen en aan Maemonides niet weinig te danken had. Bij die gelegenheid wees Foucher de Careil op vele analogiën tusschen het systeem van Spinoza en dat van Maemonides. Onze schrijver is van een ander gevoelen. Hij ziet een principieel verschil tusschen Spinoza en Maemonides, gegrond in het verschil van beider natuur, en noemt daarom die twee wijsgeeren »ein psychologisch-philosophisches Antitheton." Hij merkt op dat de twee factoren, waaruit in de menschelijke ziel een drijfveer tot philosopheeren en een eigenaardige richting van den wijsgeerigen gedachtengang ontstaat, *de rede* en *het gevoel* zijn; of, concreter uitgedrukt: *het verstand* en *het gemoed.* Terwijl niemand zonder den invloed van *beide* die psychische levensuitingen philosopheert, heerscht toch in den eenen wijsgeer meer het verstand, in den anderen meer het gemoed. De typen van die twee hoofdkaraktertrekken, waardoor de wijsgeerige stelsels onderscheiden kunnen worden, ziet hij in Aristoteles en Plato. De eerste vertegen-

woordigt het empirisme, de ander het idealisme. Maemonides wordt nu door Dr. Rubin onder de geestverwanten van Aristoteles, en Spinoza onder de geestverwanten van Plato gerangschikt. Hij stemt aan Leibnitz toe, dat Spinoza de Arabisch-Grieksche philosophie en de werken van zijn stamgenooten op dat gebied grondig had bestudeerd, maar bewijst, dat Leibnitz Maemonides verwarde met de twee Joodsche middeleeuwsche geleerden Ibn-Gebirol en Iben-Esra. — Ibn-Gebirol (gestorven 1070) uit Saragossa, was dichter en philosoof. Zijn platonisch-philosophisch systeem legde hij neer in een, in den trant der platonische dialogen geschreven, werk »De bron des Levens." Dit werk genoot in een Latijnsche uitgave, onder den titel van »Fons Vitae" gedurende de middeleeuwen een grooten roem· Maar terwijl de Scholastieken het toeschreven aan een onbekenden wijsgeer Avicebrol of Avicebron, heeft in onzen leeftijd de groote Fransche Orientalist Salomon Munk het auteurschap van Ibn-Gebirol in 't licht gesteld. Iben-Esra (gestorven 1167) uit Toleda, was bezitter van al de wetenschappelijke kennis van zijn tijd. Met interessante citaten toont nu Dr. Rubin aan, hoe er op menig belangrijk punt overeenstemming is tusschen deze twee en Spinoza. Hij noemt ook nog Levi Ben Gerson (gestorven 1340), met wien Spinoza in de verklaring van een en ander wonder uit het O. T. bijna woordelijk overeenstemt. De questie heeft alleen een historisch belang, langs welke wegen Spinoza tot zijne overtuigingen is gekomen. Met genoegen trof ik in dit geschrift de grondstelling aan, dat iemands philosophie altijd min of meer een weerspiegeling is van zijn eigenaardige persoonlijkheid.

Dr. Salomon Ruben's naam en de, gewoonlijk alleen bij Joodsche geleerden aanwezige, bijzondere bekendheid met de latere Hebreeuwsche en Arabische literatuur, die in zijn geschrift doorstraalt. geven de gissing aan de hand dat hij Israëliet is. Maar dan verdient ook, als een gunstig bewijs voor de hedendaagsche beschaving, de warme ingenomenheid vermelding, waarmede deze zoon van Israël over den weleer door de groote Amsterdamsche synagoge als verdoemeling uitgeworpen Spinoza schrijft.

Het stelsel zelf van Spinoza, waarin de algemeene methode der oud-classieke philosophie voortleefde, zal langzamerhand nog maar alleen in de geschiedenis gaan voorkomen, omdat het niet bestand is tegen de bedenkingen, die de philosophie op haar tegenwoordig standpunt laat gelden. Die opkomende hedendaagsche phi-

losophie, welke een open oog heeft voor de feilen zoowel van Aristoteles als van Plato, zoowel van Herbart als van Hegel, zou men misschien niet onjuist omschrijven als een vernieuwd terugkeeren tot het uitgangspunt van Kant — de taxatie van het vermogen der menschelijke denkkrachten — maar langs een weg, waarop de uitkomsten van de hedendaagsche natuurwetenschap in het algemeen en van de anthropologie in het bijzonder staan uitgestald. Een hiertoe behoorend geschrift kwam in dit jaar te Heidelberg uit: *Die Irrthümer der Altclassischen Philosophen in ihrer Bedeutung für das philosophische Princip. Ein kritischer Beitrag in drei Vorträgen von* Dr. Otto Caspari, 55 bladz. *f* 0,75. De schrijver erkent te recht, dat de vorm, dien hij koos, die van Voorlezingen, eene beknoptheid en algemeenheid van kritiek en een menigvuldige herhaling van de hoofdgedachten noodig maakte, die de *lezer* zou willen inruilen voor meer diepte van kritiek en meer nauwkeurige bepaaldheid van vorm. Caspari toont aan, dat de gemeenschappelijke feil van Plato en Aristoteles hierin gelegen is, dat zij in de wijze waarop wij menschen begrippen en oordeelen vormen een afspiegeling zagen van de wijze waarop alles in de werkelijkheid zich zou toedragen. Vormen wij uit een zekere veelheid van bijzonderheden een algemeen begrip, ter aanduiding van datgene wat die vele bijzonderheden met elkander gemeen hebben, *dit begrip*, hetwelk als 't ware op het veld van 't denkvermogen een eigen, van die concrete bijzonderheden onafhankelijk bestaan heeft, werd nu gehypostaseerd, het werd geacht als *idee* te bestaan in de bovenzinnelijke wereld. »Die platonische Philosophie schnürte die Welt in ihrer Mannichfaltigkeit in ein künstliches Netz, dessen Maschen aus Begriffen gewebt war. Aehnlich, wie Längen — und Breitengrade geographisch die Erdkugel ihren Details bestimmen und fixiren, sollten diese Begriffe philosophisch den Weltinhalt erklärend feststellen. Während aber die Geographen eben nicht glauben, das diese Erdlinien auch in Wirklichkeit an den von ihnen auf der Erdkugel verzeichneten Stellen zu finden sind, hielt Platon seine Begriffe als Ideen für das wahrhaft Wirkliche, Ewige und Allerewigste. Aristoteles verfällt derselben Taüschung. Die von ihm im platonischen Sinne erfassten Grundbegriffe von Dynamis und Energie als Potenz und Actus sind ihm gleichsam die Grundangeln des Universums, in ihren begrifflichen Verhältnissen bewegt sich ihm das Weltall, daher sie alles Dasein umfassen und alle Erscheinungen sich in ihnen vollziehen müssen. Das Wirkliche Leben,

das Werden und die Veränderungsweise der Dinge hatte Aristoteles, im Gegensatz zu den leblosen platonischen Ideen, seinen Grundbegriffen philosophisch zum Grunde legen wollen, trotzdem erklären dieselben nicht dasjenige wirklich, was wir mit Leben und thatsächlicher Lebendigkeit bezeichnen." Dr. Caspari toont aan hoe de begrippen van wereldziel, absolute Geest, organismus, levenskracht, zooals men die tot op onzen tijd voorgedragen vindt, onder den invloed stonden van die oud-classieke feilen. Hij zelf schaart zich aan de zijde van hen, die de nieuwere Atomistiek of Monadistiek huldigen, die de verandering der verschijnsels uit de veranderde onderlinge betrekking van de elementen waar de werkelijkheid uit bestaat zoeken te verklaren. Hij neemt een oorspronkelijk tegelijk aanwezig zijn van vele enkelheden aan, die met elkander, samenhangende en samenwerkende, een eenheid uitmaken, zonder dat zij ophouden een bestaan voor zich zelf te hebben. Ieder element is voor zich en streeft tegelijk om, als dienend lid van 't geheel, zich door anderen' het ontbrekende te laten verschaffen (Ergänzung), terwijl het anderen op zijn beurt zum Ergänzung dient. In dien zin komt bij hem *de liefde* voor als de levende in ieder wezen werkzame drijfkracht van het leven van 't heelal. Al is de meer rhetorische dan betoogende vorm van deze voordrachten niet geschikt om problemen op te lossen, Dr. Caspari behoort ongetwijfeld onder hen, die bijdragen leverden voor de samenhangende wereldbeschouwing, waarnaar de deelgenooten aan den geest der philosophie niet kunnen ophouden te zoeken.

Onder de onlangs verschenen psychologische geschriften behoort er een van Prof. Ed. Olawsky te Lissa: *Die Vorstellungen im Geiste des Menschen*, Berlin, 1868, 136 bl. *f* 1,30. — Dit werkje dient om de psychologie van Herbart in wijderen kring bekend te maken, vooral aan hen, die nog bezig zijn met de toerusting tot hun maatschappelijken werkkring. De schrijver is vol vertrouwen, dat de »naturwissenschaftliche Seelenlehre," en *bepaaldelijk de leer van Herbart* in spijt van alle tegenkanting zal doordringen, »und *einst* — wenn auch nicht heute oder morgen — *algemein anerkannt werden*." Hij zegt in een Vorwort het volgende: »Die *Erfahrungsseelenlehre*, deren Mittelpunkt die *Vorstellungen* bilden, hat ihren Namen von der *Erfahrung*. Sie trüge gleichsam schon an ihrer Stirn einen Widerspruch, wollte sie sich von der Erfahrung und der Beobachtung, d. h. *vom Leben selbst* entfernen und lossagen. Aber hat diese

Wissenschaft das ziel, dass ihr schon ihr Name vorzeichnet, immer unverrückt im Auge behalten? Hat sie die Praktiker der Wissenschaftlichen Berufsarten, die ihrer Beihülfe *allesamt* bedürftig sind, an sich gefesselt und in hellen Haufen um sich geschart? So schwer es fällt wohlgemeinte Bemühungen um die Wissenschaften schmälern zu müssen, man kann diese Frage *bis zu Herbart* nicht wohl mit Ja beantworten. Statt sich auf die Erfahrung zu stützen, statt der Beobachtung der *einzelnen*, *jeweiligen* Erscheinungen im Geiste, über die in ihrer *eigenartigen Besonderheit* der Praktiker in seinem Berufe Aufklärung wünscht und braucht — statt dessen hat die Erfahrungsseelenlehre seit Chr. Wolff, namentlich aber seit Kant alle ihre kraft vielmehr verbraucht für Feststellung *allgemeiner* Klassenbegriffe, namentlich der *sogenannten* Seelenvermögen. Diese waren der Schwerpunkt, um den sich die ganze Wissenschaft, *ohne auf die Bedürfnisse des Praktikers eingehende Rücksicht zu nehmen*, fast allein gedreht hat. Herbart erklärt nun die *Annahme* dieser Seelenvermögen für *eine blosse Wissenschaftliche Hypothese* und *leugnet das Vorhandensein derselben im Geiste der Menschen*. Damit war der Anfang gemacht zur Umkehr. Statt wie zeither vom *Allgemeinen* (= den Seelenvermögen) zum *Besonderen* überzugehen, was, da es aller Erfahrung widerstreitet, *für die Praktiker reiz — und nutzlos war*, konnte die Empirische Psychologie von nun an den Weg der andern Erfahrungswissenschaften betreten, die alle von der Erfahrung und der aufmerksamen Beobachtung des *Einzelnen* ausgehen, um est dann zum Allgemeinen fortzuschreiten. — Anfängern nun, seien es Primaner oder angehende Studenten, die Einsicht in die Erfahrungsseelenlehre zu erleichtern und ihre Theilnahme für diese Wissenschaft zu wecken — *das ist der Zweck der vorliegenden Schrift*."

Al deelt men in de belangrijke bezwaren waardoor de psychologie van Herbart gedrukt wordt, dan onthoude men haar toch de eer niet, dat zij van nauwkeurige opmerkzaamheid op de gebeurtenissen in 's menschen zieleleven uitgaat, en *den weg baant* tot een bevredigende verklaring van de psychische feiten en toestanden. Haar hoofdfout schijnt mij toe gelegen te zijn in een onjuiste verklaring van *het gevoel*, het zinnelijke zoowel als het geestelijke, als zou dit een *uitvloeisel* van de voorstellingen zijn. Die hoofdfout is een gevolg van Herbart's hypothese, dat de ziel een in zich zelf kwaliteitloos wezen zou zijn, wier innerlijk leven, het geheel van hare voorstellingen, gedachten, gevoelens en begeerten,

enkel ontstaan zou uit de gevolgen van hare mechanische ontmoeting met de wereld buiten haar en de daardoor in haar opgewekte en onderhouden aaneenschakelingen en afwisselingen van voorstellingen, gevoelens en begeerten. Maar wij komen eerst dan nader tot de oplossing van het psychische raadsel, zoo wij in *het gevoel*, dat nooit tot bewustheid wordt dan in en met de eene of andere voorstelling of gedachte, en dientengevolge door Herbart voor een *gevolg* van voorstellingen en gedachten gehouden kon worden — zoo wij in *het gevoel* de openbaring zien van het persoonlijk wezen en de eigenschappen der ziel. In hetgeen wij op ieder oogenblik, onder bepaalde omstandigheden en bij bepaalde voorstellingen of gedachten, gevoelen verkrijgt onze ziel de bewustheid van de harmonie of de disharmonie, die er is tusschen haar wezen, zooals het zich in de op het oogenblik door haar bereikte ontwikkeling laat gelden, en de bepaalde voorstellingen, die er op dat gegeven oogenblik in haar zijn. — Het aangekondigde werkje is wel geschikt voor wie zich in de psychologie van Herbart wenschen te orienteeren.

Dr. C. Fortlage, Professor te Jena, schrijver van een »System der Psychologie," heeft thans het licht doen zien *Acht Psychologische Vörtrage*, Jena 1869. Deze voordrachten zijn gehouden voor een beschaafd gemengd gehoor. Hij wilde met die voordrachten de algemeene belangstelling in 't philosofeeren opwekken. Wij ontvangen hier zijne beschouwingen »Ueber die Natur der Seele." — Ueber das Gedächtniss — »Ueber die Einbildungskraft" — »Ueber den Charakter," — »Ueber die Temperamente," — »Ueber den Instinct," — Ueber die Freundschaft, — »Ueber Materialismus und Idealismus." De gehalte van deze Opstellen is verschillend, maar allen leest men met genoegen. Hun waarde acht ik meer gelegen in een veelzijdige ontvouwing van de psychische verschijnsels, die men met karakter, Temperamenten, enz. bedoelt, dan wel in eene verklaring van die verschijnsels bij het licht van een vooropgestelde en als aannemelijk gestaafde hypothese omtrent het wezen der ziel en den aard van haren samenhang met het stoffelijk organisme en de buitenwereld in het algemeen. Zij zijn rijk in hoogst belangrijke opmerkingen en in goed bijgebrachte voorbeelden ter opheldering, die de groote belezenheid van Dr. Fortlage ongezocht doen uitkomen.

Onder de werken waarvan men geen uitvoerige beoordeelende

beschrijving kan geven, tenzij nadat men ze meer dan eens gelezen en bestudeerd hebbe, behoort het lijvige boekdeel, hetwelk Dr. E. von Hartmann in 't licht heeft gezonden onder den titel »*Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*, Berlin. 1869. 667 bladz. *f* 5,70. — Wij ontvangen hier »Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode." Er is groote verwantschap tusschen dezen schrijver en Schopenhauer. Hij omschrijft de beteekenis, die hij aan de schijnbaar contradictore uitdrukking »unbewusste Vorstellung" geeft aldus, dat hij er mede bedoelt »eine ausserhalb des Bewustseins fallende unbekannte Ursache gewisser Vorgänge, welche den Namen Vorstellung deshalb erhalten hat, weil sie mit dem uns im Bewustsein als Vorstellung Bekannten das gemein hat, dass sie wie jene einen *idealen* Inhalt besitzt, der selbst keine Realität hat, sondern höchstens einer äusseren Realität im idealen Bilde gleichen kann. Dem analog brauche ich den Collectivbegriff »das Unbewuste" zur Bezeichnung nicht des negativen Prädicaten »unbewust sein," sondem des unbekannten positiven Subjectes, welchem dieses Prädicat zukommt, speciell für »unbewusste Wille und Vorstellung" in Eins gefasst." Misschien kan ik op de volgende wijze Dr. von Hartmann's meening verduidelijken. De reden waardoor velen te allen tijde, nog buiten den, mijns inziens, eerst beslissenden drang van het zedelijk en godsdienstig gevoel om, tot de erkenning meenden te moeten komen van een God, die voor zich met bewustheid leeft en werkt, is gelegen in de *doelmatigheid* van het leven en werken der natuur. Men zag »het leven der natuur" op gelijksoortige wijze zich ontwikkelen als het doelmatig overleggen en handelen van den bewusten menschelijken geest. Men wil; maar men moet weten wat men wil, dus een voorstelling hebben van het nog toekomstige, het ideale en *nog niet* reale dat men tot realiteit wil brengen. Daarenboven moet men ook van den toestand, dien men wil doen opvolgen door een anderen, een voorstelling hebben om te weten wat men wil. *Doelmatig* leven onderstelt dus als oorzaak: leven met zelfbewustheid; leven met bewustheid van de redenen waarom men iets wil en van den aard van datgene wat men wil. Zóó kwam men te allen tijde tot het zoogenoemde teleologisch bewijs van het bestaan van een levend zelfbewust Opperwezen. Onze schrijver nu acht de erkenning van een dergelijke »persoonlijkheid" van God onaannemelijk, maar hij is ook niet een materialist. Hij is niet bevredigd met de verwisseling van die erkenning van Gods bestaan door het onbestemde: »de natuur leeft en doet alles, ook

wat u zoo doelmatig voorkomt, ten gevolge van de blinde, naar onveranderlijke wetten zich bewegende, mechaniek van de stof." Hij ziet in »de stof" niet een metaphysische realiteit, maar het phaenomale resultaat van den samenhang en de samenwerking van geestelijke krachten, die een individueel bestaan hebben door het mathematische punt van waar, voor ieder in 't bijzonder, hare werking uitgaat en waarin zij de werking van anderen ondergaan: hij huldigt de atomistische dynamistiek. Wanneer hij nu, ontkennende het bestaan van een zelfbewusten God, *den grond* van het bestaan en het leven van het heelal in 't algemeen en van ieder verschijnsel in 't bijzonder noemt »Wille und unbewusste Vorstellung in Eins gefasst," dan bedoelt hij, dat *doelmatige werkzaamheid* niet noodzakelijk met eene bewustheid, als wij in den denkenden geest waarnemen, gepaard behoeft te gaan, maar dat de »All-Einheit des Unbewusten," die zich in de oneindig talrijke verscheidenheid van afzonderlijke dingen individualiseert, op eene wijze werkt *als of* zij het denkende leven van den mensch leidde, wanneer deze door middel van voorstellingen weet wat hij wil. Het absoluute, de grond van het algemeene leven, dat de kern is in het leven van ieder afzonderlijk verschijnsel noemt von Hartmann »het Onbewuste," en dat Onbewuste is dan het subject van de eigenschappen, waaraan bestaan en leven van alles moet worden toegeschreven, namelijk de eigenschappen die hij noemt het in onafscheidelijke eenheid zich voordoende »Willen en Voorstellen." Hij wil derhalve, dat wij in alle zijn en leven de werking van een geestelijke oorzakelijkheid zullen opmerken, maar wij mogen dan aan die geestelijke oorzakelijkheid niet toeschrijven wat door ons menschen gewoonlijk voor den noodwendigen grondslag en den samenvattenden band van »het willen onder den invloed van voorstellingen" gehouden wordt: eene voor zich levende, de bewustheid van zijn willen en voorstellen met zich omdragende individualiteit. Dit »speculative resultaat" vond onze schrijver door de »inductiv-naturwissenschaftliche methode." Het gedeelte van zijn werk, dat aan dit empirisch onderzoek gewijd werd is hoogst belangrijk. Het onbewuste streven naar een te bereiken doel, dat wij *het instinct* der dieren noemen, laat zich overal in de schepping, ook in de planten en menschenwereld aanwijzen. *Onbewuste* zielswerkzaamheid vormt en onderhoudt het lichaam op doelmatige wijze van de eerste cel af aan. Dit denkbeeld wordt gesteund door analogiën uit de verschillende deelen van de physiologie en uit het leven der die-

ren. »Die individuele voorzienigheid en vormkracht" schijnt den Schrijver zoo wetenschappelijk zeker, »als het bij gevolgtrekkingen van de werking tot de oorzaak maar mogelijk is," en hij haalt daarom met instemming het »schönes Wort" van Schopenhauer aan: »So steht auch empirisch jedes Wesen als sein eigenes Werk vor uns. Aber man versteht die Sprache der Natur nicht, weil sie zu einfach ist." Zoo wordt 's menschen bewust denkend leven in 't algemeen, waarin even als in de zintuigelijke waarneming en in de werkzaamheden op het gebied van wetenschap en kunst toch nog altijd zooveel geschiedt, hetwelk buiten de bewustheid omgaat, eigenlijk niets anders, dan een algemeen altijd werkend verschijnsel van het leven der natuur, hetwelk zich in den mensch tot deze eigenaardigheid ontwikkelt, dat men er van gaat weten. Dat *bewuste* menschelijk leven is het hoogste, dat het leven der natuur bestemd is te bereiken. Door middel van het menschelijk bewustzijn ontstaat *het zedelijke*, hetwelk een hoogere trap is van het »onbewust natuurlijke," en door von Hartmann zeer hoog wordt geschat. Door middel van het menschelijke bewuste leven wordt ook het overige »onbewust natuurlijke", in gehoorzaamheid aan de wetten der natuur, gebruikt en vervormt om de maatschappelijke toestanden met alles wat er toe behoort te doen ontstaan. Maar terwijl dit bewuste leven de menschheid tot het bezit brengt van de vruchten van ontwikkeling en beschaving, is het tegelijk de bron van de ellende der menschheid. Aan het einde der empirische aanwijzing van den wijdverbreiden en onloochenbare invloed van het onbewuste, het instinctmatige, zegt de Schrijver dat alles, ten gevolge van natuurwetenschappelijke en psychologische beschouwingen neer komt op de noodzakelijke erkenning van de »All-Einheit des unbewusten," en dat dit beginsel van het Onbewuste zich dan voordoet als datgene wat de kern van alle belangrijke philosophische systemen uitmaakt: de substantie van Spinoza, het absolute Ik van Fichte, het absolute Subject-Object van Schelling, de absolute Idee van Plato en Hegel, de Wil van Schopenhauer.

Men zou het natuurwetenschappelijk en psychologisch gedeelte van dit werk, waarin, ik behoef het niet te zeggen, hoogst belangrijke opmerkingen voorkomen en verrassende feiten worden medegedeeld, een breedvoerig pleidooi voor de teleologie kunnen noemen. En wat anderen verdedigers van de doelmatigheid in de schepping wel eens neêrdrukt, dat er zooveel zich voordoet, waarvan men de doelmatigheid moeijelijk kan inzien, omdat het schijnt niet overeen te

komen met de voorstelling van een wijs en liefderijk God, die het goede wil: dit bezwaar weegt natuurlijk bij onzen schrijver niet. Hij zegt: (bl. 633) »Wir haben gesehen, dass in der bestehenden Welt Alles auf das Weiseste und Beste eingerichtet ist, und dass sie als die beste von allen möglichen angesehen werden darf, *dass sie aber trotzdem durchweg elend und slechter als gar keine sei.*" Uit dit laatste blijkt, dat de wereldbeschouwing, waarvan Dr. von Hartmann de ontvouwing in dit werk zegt te beproeven eene volkomen *pessimistische* is. Sterven is hem de overgang uit het zijn in het volstrekte niet-zijn, en daarom in den meest nadrukkelijken zin de dag des doods beter dan de dag der geboorte. Hij zegt: (bl. 626) »Wir begannen dieses Capittel mit der Frage ob das Sein odes das Nichtsein der bestehenden Welt den vorzug verdiene, und haben diese Frage nach gewissenhafter Erwägung dahin beantworten müssen, dass alles weltliche Dasein mehr *Unlust* als *Lust* mit sich bringe, folglich das Nichtsein der Welt ihrem Sein vorzuziehen wäre." Ik kan niet nalaten nog eene en andere ontboezeming van dezen pessimist mede te deelen. Zoo zegt hij: (bl. 598) »Erfahrungsmässig sind die Individuen der niederen und ärmeren Classen und rohen Naturvölker glücklicher, als die der gebildeten und wohlhabenden Classen und der Culturvölker, wahrlich nicht deshalb weil sie ärmer sind und mehr Noth und Entberungen zu tragen haben, sondern weil sie roher und stumpfer sind; man denke an das »Hemd des Glücklichen," in welcher Erzählung eine tiefe Wahrheit liegt. So behaupte ich den auch, dass die Thiere glücklicher (d. h. minder elend) als die Menschen sind, weil der Ueberschuss von Unlust, welchen ein Thier zu tragen hat, kleiner ist als der, welchen ein Mensch zu tragen hat. Man denke nur, wie behaglich ein Ochse oder ein Schwein dahin lebt, fast als hätte es vom Aristoteles gelernt, die Sorglosigheit und Kummerlosigheit zu suchen, statt (wie der Mensch) dem Glücke nachzujagen. Wie viel schmerzvoller ist schon das Leben des fein fühligeren Pferdes gegen des stumpfen Schweines, oder gar des Fisches im Wasser, dem ja sprichwörtlich wohl ist, weil sein Nervensystem auf so viel tiefener Stufe steht." — Omgang met menschen in 't algemeen en vriendschap in 't bijzonder is voor onzen schrijver daarom alleen een betrekkelijk goed, omdat de eenzaamheid nog onverdragelijker is. Met instemming haalt hij het gezegde van La Bruyère aan: Tout notre mal vient de ne pouvoir être seuls. De som van medelijden die de omgang met menschen aanbrengt is grooter dan de som van vreugde over anderer geluk;

en zou het ook met betrekking tot dezen of genen individu geschieden kunnen, dat de som der aangebrachte vreugde grooter dan van het noodzakelijke medelijden kon zijn, dit meerdere van vreugde wordt toch verminderd »door den nijd, die ook jegens den besten vriend onvermijdelijk is." Dr. von Hartmann neemt blijkbaar het bestaan van edele onbaatzuchtigheid, die het zich verblijden met den blijden kan leeren, niet aan. Ten bewijze hoe gering zijn geloof aan zelfs de onderste graden van menschelijken zieleadel is, noem ik nog zijn beschouwing over moederliefde en vaderliefde. Zoo iemand nog mocht willen ontkennen, dat in de moederliefde niets anders valt op te merken dan het gewone dierlijke instinct: »man sehe nur, wie solche verständige Frau in *ihr* kind, das von aller anderen mit Mühe zu unterscheiden ist, rein vernarrt ist, und wie sie, die früher an Sophokles und Shakespeare greistreiche Ausstellungen zu machen hatte, nunmehr vor Freude ausser sich darüber werden will, dass der kleine schon A quarrt." En bij de vaderliefde werkt deels instinct, deels de bewuste overlegging: »dass keiner für sein kind sorgt, wenn er es nicht thut, für das kind, das durch seine Schuld dem Leben verfallen ist. (bl. 169)."

Uit dergelijke ontboezemingen valt veel te leeren. Dr. von Hartmann schat de zedelijkheid hoog. »Eine wahre Freude kann erst die Ausübung der positiven sittlichkeit gewähren (bl. 583)." Maar welke voorstelling moeten wij ons van die liefde maken, nu hij aldus vervolgt: »doch wird sie beim Ausübenden immer mit der Unlust des Opfers, beim Empfänger mit der Unlust der Beschämung über die empfangene Wohlthat verbunden sein. Diese Erhöhung der Lust der Welt durch thätige Nächstenliebe kommt gegen die Masse Unsittlichkeit gar nicht in betracht." Mij dunkt het besproken »versuch einer Weltanschauung" zou anders uitgevallen zijn, indien de schrijver voor zijne psychologische inductie de beschikking had gehad over den toestand en de ervaring van een ziel, die op den toon van Jezus' geest gestemd is. Hij heeft mij niet doen wankelen in mijne overtuiging, dat het heelal den grond van zijn bestaan heeft in een voor zich met bewustheid levend Opperwezen. Ook niet in mijn overtuiging, dat het doël, hetwelk de oneindige Goedheid met de wereld heeft, gezocht moet worden in gelukstoestanden, die niet anders dan in den vorm van *het gevoel* verwezenlijkt en beleefd kunnen worden; een geluk hetwelk voor ons thans levende menschen aanvankelijk gesmaakt wordt in de geestverwantschap met Jezus, in dat vertrouwen die liefde

en die hoop, waardoor men, met open oog en hart voor de werkelijkheid, in goede zin optimist blijft, ofschoon niet bevredigd toch vertroost.

F. W. B. v. B.

Tot de moeilijkste gedeelten der godsdienstwetenschap behoort hetgeen men haar Palaeontologie zou kunnen noemen. Welke is de oudste godsdienst geweest? Indien het blijkt dat twee of meer verwante godsdiensten uit één gemeenschappelijken zijn gesproten, kunnen wij ons dan nog een begrip vormen van de godsdienstige voorstellingen en gebruiken uit dat vóór-historische tijdperk? Ziedaar vragen, waarop het antwoord, zoo 't gevonden kan wôrden, zeker niet voor de hand ligt, en waarvan de eerste althans niet veel gemakkelijker kan worden opgelost, dan die, welke de oudste taal, en wat de oorsprong der taal moet geweest zijn. Men zou zeggen, dat het misschien beter was, zoodanige onderzoekingen nog wat op te schorten. Maar de wetenschap laat zich zulke banden niet aanleggen, en waar hij nog eenige hoop heeft iets te zullen vinden, geeft de onderzoeker het niet op. Dat blijkt alweder uit een boekje van C. Schoebel: *Recherches sur la Religion première de la race indo-iranienne.* (Parijs, bij Maisonneuve en Co., 1868, *f* 1,10. Eerst verschenen in de *Revue Orientale*, en nu getrokken op 100 exemplaren.) Dat de Indo-eraniërs, de Aryërs in engeren zin, oorspronkelijk één volk uitgemaakt, één taal gesproken, één godsdienst beleden hebben mag als een welgestaafd feit beschouwd worden. De overeenkomsten in de talen, godsdiensten en gebruiken der oude Hindu's en Eraniërs zijn slechts bij deze onderstelling te verklaren. Wel zijn de vedische en pârzische godsdiensten in geest en ontwikkeling hemelsbreed van elkander onderscheiden, maar men vindt niet weinig namen van godheden, plechtigheden enz., die in den Veda voorkomen, in het Zend-avesta terug, al hebben ze dan hier ook vaak een gewijzigde beteekenis gekregen. Brengt men wat beide godsdiensten in dit opzicht gemeen hebben bijeen, dan is het mogelijk zich althans eenig begrip te maken van de godsvereering uit dien overouden tijd, toen het arische volk zich nog niet in twee volken gesplitst had. Dat heeft Schoebel in dit werkje gedaan. In de inleiding gebruikt hij het feit, dat de Inders en Perzen beiden zich de Aryërs, dat is volgens hem de familiehoofden, en niet zooals men gewoonlijk meent: de voortreffelijken, noemden, om te bewijzen, dat zij één volk hebben uitgemaakt; en de uitdrukking »de

zeven rivieren", in den Veda de woonplaats der Hindu's (*Sapta sindhu*) in het Zend-avesta een der door Ahura-mazda geschapene goede landen (*Hapta hendu*) strekt hem ten bewijze, dat zij eens een gemeenschappelijk vaderland bewoonden. Niet den Pendjâb, het stroomgebied van den Indus, waar de vedische zeven stroomen zeker gezocht moeten worden, maar een zeven-rivierenland dat geheel elders lag, en welks naam dan later door de Indiërs op hun nieuwe vaderland zou zijn toegepast. Wij laten deze hypotheze voor rekening van den schrijver. Dan handelt hij in een vijftal hoofdstukken over de namen der godheid die in beide godsdiensten overeenkomen, vooral over het woord *déva*, over Manu en Yima, over den mythe van Thraetaona, over de bij beiden gebruikelijke namen voor 't offeren, bidden, lofzingen, over eenige maatschappelijke met den godsdienst samenhangende gebruiken, enz. Dit alles geschiedt met geen geringe kennis van zaken en met zekere oorspronkelijkheid. Veel van hetgeen Schoebel aanvoert is nieuw, en onder dat nieuwe is niet weinig wat ons aanlacht. Maar hij laat zich ook dikwijls verleiden tot het doen van gewaagde onderstellingen, en schijnt van hetgeen de lateren, met name Justi, op het gebied der Zendologie geleverd hebben, nog geheel onkundig te zijn. Hij beschouwt den dêvadienst der Hindu's als een nieuwigheid, en hun naturalisme als een verbastering van een reiner geestelijker godsvereering; doch verzuimt te verklaren, hoe dan de naam *déva* voor de godheid in 't algemeen gebezigd, ook bij de Lithauers als *dëwas* en bij de Romeinen als *deus* (misschien ook bij de Grieken als ϑεός) kan voorkomen, en hoe het naturalisme dan juist bij de nog niet ontwikkelde arische volken zoo algemeen kan zijn. Volledig is zijn voorstelling evenmin. Van Airyaman slechts ter loops, van Mithra, Verethraghna, de Naoñhaitya, Bhaga, Kereçâçpa, Kavya Uçana en anderen, die hier zeker ter sprake hadden moeten komen, geheel geen vermelding. Dat Varuṇa de hoofdgod de oude Aryërs moet geweest zijn, al komt zijn naam bij de Pârzen niet meer voor, is hoogstwaarschijnlijk (Vgl. mijn *Godsdienst van Zarathustra*, blz. 96 noot 1), doch Schoebel maakt daarvan geen gewag. En, wat het ergste is, de slotsom waartoe hij komt, te weten dat de godsdienst der Indo-eraniërs geen natuurdienst, maar een geestelijke godsvereering, ja, zooals hij 't uitdrukt, een *culte en esprit et en vérité* zou geweest zijn, komt mij zeer avontuurlijk voor, en wordt, dunkt mij, door zijn eigen premissen wederlegd.

Tot denzelfden kring van onderzoekingen behoort een verhande-

ling *Ueber die ursprüngliche Bedeutung des Wortes brahma*, door Dr. Haug, thans Professor van het Sanskrit en de vergelijkende taalwetenschap aan de Munchener Univerziteit. Zij is overgedrukt uit de Handelingen der beiersche Akademie (Munchen, Akad. Boekdrukkerij van F. Straub, 1868). Terecht beweert Haug, dat dit woord een der belangrijkste is voor de hindusche theologische wijsbegeerte, daar het al spoedig en tot heden voor den laatsten grond van 't bestaan, voor het Absolute gebezigd werd. Dat het die beteekenis niet altijd heeft gehad, wordt door allen toegestemd. Zeer algemeen verbreid is het gevoelen, dat het oorspronkelijk het *gebed* moet beduid hebben, of, zooals het Peterburgsche Woordenboek het uitdrukt: *Die als Drang und Fülle des Gemüths auftretende und den Göttern zustrebende Andacht, überhaupt jede fromme Aeusserung beim Gottesdienst.* Tegen deze verklaring nu meent Haug te moeten opkomen. De oude indische uitleggers van den Veda, zegt hij, geven de volgende beteekenissen op: spijs, bijzonder de offerspijs, het gezang der Sâmazangers als voortbrengsel des geestes opgevat, een magische tooverspreuk, bepaalde ceremoniën, het gezang en de offergave tegelijk, het reciteeren der Hotripriesters, en eindelijk de adjektieve beteekenis: groot. Met groote verontwaardiging tegen de hardnekkigheid der europesche geleerden, die de eerste verklaring hun aandacht niet waardig keuren — een uiting van zelfgevoel bij Sanskritisten die Indië bezochten niet vreemd — verdedigt hij de overlevering tegen de waanwijsheid der westerlingen. De andere beteekenissen zijn slechts wijzigingen van dezelfde zaak, hangen althans ten nauwste met elkander samen. Alle zijn volgens Haug volkomen juist. *Andacht* kan het woord niet beduiden, want zoo iets is den Hindu volkomen vreemd. Hij weet niets van een vrome, geloovige verheffing des harten tot God. Zijn eenig doel met de offeranden is, de goden door deze ceremoniën en door de daarbij uitgesprokene tooverformulieren en magisch werkende liederen, bescherming, zegen en weldaden af te dwingen. Moet *brahma* door *Andacht* worden overgezet, zoo is niet te begrijpen, hoe meermalen gezegd kan worden dat de goden het *brahma* maken, en nog veel minder, hoe het woord dan gebezigd kan worden van de scheppende kracht, den grond van alle zijn, zooals reeds in zeer oude tijden geschiedde. Eindelijk spreekt daartegen de etymologie. De wortel waarvan *brahma* moet afgeleid worden, is brh, en deze komt met drie hoofdbeteekenissen voor: oprichten, wassen of toenemen, schreeuwen (van olifanten). Het woord drukt dus het was-

sen, het gedijën des offers aan, evenals het nauw daarmeê samenhangende oud-baktrische woord *bareçman*, de heilige roede die bij de offeranden gebruikt werd, de symbolische uitdrukking van dit wassen of gedijen moet zijn. Zoover Haug, die ook nu weder getoond heeft een der strijdlustigste geleerden te zijn. Zijn verklaring verdient in elk geval overweging. Of zij aanstonds bij allen instemming zal vinden? Mij, ik erken het, heeft zijn redeneering niet overtuigd. Hij leidt *brahma* af van een wortel, die drie beteekenissen heeft, en kiest om het woord te verklaren die beteekenis, waarvan hijzelf zegt, dat zij in den Veda niet voorkomt. Neemt men de eerste beteekenis, die van »oprichten," waarvan die van: »zich inspannen, moeite geven" is afgeleid, dan kan daaruit zonder geweld het opheffen der gedachten of wil men der gebeden, der woorden en heilige gezangen tot de godheid verklaard worden. Men vergete niet dat de bareçma-roede, die, lang vóór Haug, en niet zooals hij beweert het eerst door hem, door Roth in de *Zeits. der D. Morgenl. Gesellschaft* (I, 66) met het indische *brahman* vergeleken is, juist bij het bidden in de hand werd genomen, en dus een symbool des gebeds schijnt te zijn. En wat nu *brahmâ* in de beteekenis van de scheppende kracht, de hoogste godheid, en den Brahmâpriester betreft, het eenvoudigste zou zeker zijn, zoo wij hier de beteekenis »groot" mochten toepassen, en in Brahmâ den »hoogverhevene, groote," in den Brahmâpriester, die bij 't offeren 't opzicht hield den »hoogepriester" mochten zien. Of dit mogelijk en geen onverschoonlijke ketterij is, mogen de taalkundigen beslissen.

Terwijl Haug alzoo den handschoen toewerpt aan de Redaktie van het Petersburgsche Woordenboek, en alzoo in de eerste plaats aan zijn voormaligen leermeester Roth, wordt hem uit een ander kwartier een terechtwijzing toegezonden, die hij misschien wel had gewacht. Althans, hij kon haar wachten. Sedert dat Ferdinand Justi als Zendoloog optrad, heeft Haug dezen geleerde met de grootste minachting bejegend, en zich tot ideaal gesteld hem wetenschappelijk te vernietigen. Of hij daarbij uitging van het oud-pârzische geloof, en meende alzoo door de tooverkracht zijner woorden dezen gevaarlijken boozen geest, voor hem blijkbaar een tegenschepping van Anrô-mainyus, te kunnen dooden, weet ik niet, maar zeker is het, dat hij het niet aan machtspreuken en groote woorden heeft laten ontbreken. Nu onlangs dacht het hem goed een grooten slag te slaan. In een brochure: *Ueber den gegenwärtigen*

Stand der Zendphilologie mit besonderer Rücksicht auf F. Justi's sogenannten altbaktrisches Wörterbuch (Stuttgart bij C. Grüninger, 1868), trachtte hij aan iedereen duidelijk te maken, dat Justi een aanmatigend geleerde is, die juist zooveel Sanskrit verstaat als een vlijtig student in een jaar kan leeren, bovendien iets van het Perzisch weet en het Pehlevi radbraakt, terwijl hij den Veda nooit heeft bestudeerd. Totnogtoe had Justi op Haug's herhaalde aanvallen gezwegen. Thans achtte hij den tijd gekomen om te antwoorden, en in een *Abfertiging des Dr. Martin Haug* (Leipzig bij Vogel. 1868. prijs *f* 0,65), onder het motto: *Contra impudentem stulta est nimia ingenuitas*, wordt nu de Munchensche professor door zijn Marburgschen ambtgenoot duchtig doorgehaald. Na zichzelven tegen eenige aanvallen van Haug verdedigd, en diens onedele manier van bestrijding zijner tegenstanders en mededingers te hebben aangetoond, geeft Justi het gansche zondenregister van den eerstgenoemde. Betoogd wordt, dat Haug de hulpmiddelen ter verklaring van de Zeud-schriften, die hij versmaadt, te weten Neriosengh's Sanskritvertaling en de Huzvaresh-boeken verkeerd beoordeelt en niet instaat was die recht te waardeeren. Voorts wordt onderzocht of hij meester is over die hulpmiddelen, die hij niet verwerpt, maar gebruikt: het Sanskrit, de vergelijkende taalwetenschap, de tekstkritiek; en het rezultaat van dit onderzoek is natuurlijk negatief. Ten laatste worden talrijke bewijzen bijgebracht, om aan te toonen, dat Haug in zijn verklaringen van enkele woorden, tegen de baktrische klankleer, buigings- en samenstellingsleer en syntaxis gezondigd, menigmaal nieuwe fouten begaan heeft om oude te handhaven en blijken heeft gegeven van een zeer gebrekkige belezenheid. De brochure is met kalmte en bedaardheid geschreven. Haug wordt geoordeeld, doch zonder bitterheid. Ik geloof dat hij op de meeste punten geslagen is. Het past mij niet daarover een juichtoon aan te heffen, daar ikzelf mij vroeger te zeer heb laten meêslepen door het hypothezen van Haug — op het voorbeeld trouwens van Bunsen, Müller, Weber en Benfey. Sedert lang daarvan teruggekomen, verheug ik mij evenwel dat de onjuistheid dier gissingen met helderheid in het licht is gesteld, al treft een gedeelte dier bestraffing ook mij. Trouwens dat Haug, vroeger de felste vijand der traditie, later als haar vurigste aanbidder uit Indië zou terugkeeren, heb ik nooit kunnen voorzien — en zeker niemand!

Nu wij eenmaal aan dit onderwerp bezig zijn, neem ik deze gelegenheid waar om met een enkel woord te verklaren, dat ik niet

voornemens ben te antwoorden op het stuk in den vorigen jaargang van dit Tijdschrift, waarmede Prof. Kern mijn artikel: »Is Zarathustra een mythisch persoon?" heeft bestreden. Niet, omdat ik mijn bezwaren opgelost en mijn beweringen weerlegd acht, maar omdat de heer Kern een toon aanslaat die het zwijgen voor mij verkieslijk maakt. Ik houd de diskussie voor gesloten; onpartijdigen mogen oordeelen. Ik weet zeer wel, dat ik mij in filologische en linguistische kennis zelfs niet in de verte met Kern kan meten, en ik heb daarop ook volstrekt geen aanspraak gemaakt. Ik heb, zoo ik meen, met bescheidenheid, als leek in de filologie eenige bezwaren geopperd tegen een gissing, die ook de godsdienstwetenschap van nabij raakte. Ik wenschte ingelicht te worden. In plaats daarvan word ik, op hoogen toon, met allerlei uitroep- en vraagteekens terechtgewezen, en zelfs eens — op rhetorischen toon — voor een rhetor gescholden. Nu ben ik niet te oud om te leeren; de kritiek van Justi heb ik in dank aangenomen en mij ten nutte gemaakt; maar ik meen dat het voor mijn opvoeding thans niet meer noodig is om als een schooljongen te worden behandeld. Gaarne wil ik mij door heeren filologen laten voorlichten, maar overtuigd van de zelfstandigheid der wetenschap die ik sedert verscheiden jaren beoefen, zal ik over punten die haar raken mijn gevoelen blijven zeggen en verdedigen tegen wie het ook zij. Vroeger sprak men gaarne van de Republiek der Letteren; men schijnt nu in ieder vak een alleenheerschappij te willen vestigen. Ik geloof dat wij op dit punt strenge republikeinen moeten blijven, en dat samenwerking voor de wetenschap het bevorderlijkst is. Daarbij behoeft men ook de kleine krachten niet te versmaden. Overigens ligt in dit alles voor Theologen een troost. Het *odium theologicum* is overtroffen, is een mythe geworden; de beoefenaars van andere takken van kennis hebben de theologen sinds lang beschaamd.

Meijboom's *Godsdienst der Noormannen* en de fransche vertaling van Nilsson's werk over de oorspronkelijke bewoners van Skandinavië worden in een volgend nommer besproken.

C. P. T.

Dr. *J. H. Friedlieb*, prof. te Breslau heeft onder den titel van *Prolegomena zur biblischen Hermeneutik*, 1en Heft; nebst einem Anhang u. s. w. een boekske van ruim 225 bl. uitgegeven, dat merkwaardig is van wege het feit, dat in het jaar 1868 de roomschkatholieke kerk nog heil schijnt te verwachten van een hermeneutica

sacra, die, naar onze wijze van zien, vóór honderd jaren reeds verouderd mocht heeten. Ik acht mij ontslagen van de moeite om dit werkje breedvoerig te bespreken. Het is *mit hoher Fürstbischöflicher Approbation* uitgegeven en houdt zich getrouw aan de decreten van het Tridentinum. Het aanhangsel, dat ruim 4/5 van het geheele boek beslaat, bevat zes verhandelingen reeds vroeger door den auteur in katholieke tijdschriften geplaatst. De onderwerpen zijn: de zondeval en de eerste messiaansche profetie; de pastorale brieven van Paulus; het apostolisch decreet Hd. 15; over het ontstaan der Evangeliën; over Josephus, Tacitus enz.; over den goddelijken Logos. Ofschoon de S. toont kennis te dragen van den arbeid van protestantsche geleerden, blijkt het niet, dat hij er zijn voordeel meê gedaan heeft. Zoover ik met den inhoud van deze verhandelingen kennis maakte, geldt daarvan hetzelfde als van zijne prolegomena, nl. dat zij ons niet wijzer maken. Ergo transeant cum ceteris!

Holtzmann deelt in Hilgenfelds Tijdschrift, (1869, 1e Heft) het begin mede van een zeer nuttigen arbeid, t. w. het onderzoek naar de literarische verhouding die er bestaat tusschen den auteur van het 4e evangelie en de Synoptici. Daartoe vergelijkt hij de overeenkomende texten der verschillende evangeliën en wel in de eerste plaats die bij Mattheus, Marcus en Lucas ieder afzonderlijk, vervolgens enkele uitdrukkingen in het boek der Handelingen, met johanneïsche plaatsen, ten einde met nauwkeurigheid en in bijzonderheden aan te wijzen, waarin de heden vrij algemeen aangenomen afhankelijkheid Johannes zichtbaar is. In een tweede artikel wil Holtzmann van de gevallen bespreken, waarin de text van Johannes afhankelijk is van de drie Synoptici of altans van twee hunner. Enkele verbeelden deel ik hier mede tot kenschetsing van Holtzmann's arbeid.

Bij Mattheus wijst hij op 16, 17 en 18, waar zoowel het σὺ εἶ als het *Simon Jona's zoon* van Joh. 1 : 43 voorkomt. Dit σὺ εἶ van Mattheus slaat terug op het getuigenis van Matth. 16 : 16, hetwelk op zijne beurt wederom den vorm leende voor het woord van Nathanaël bij Joh. 1 : 50; gelijk d. t. pl. in het antwoord van Jezus (Joh. 1 : 52) de woorden ἀπ' ἄρτι terugwijzen naar Matth. 26 : 64.

De onhistorische combinatie van ἀρχιερεῖς en φαρισαῖοι heeft Johannes alleen van Mattheus (21 : 45 enz.)

Het beroep op de Schrift over de geboorte te Bethlehem heeft Johannes (7 : 45) uit Mattheus (2 : 56).

Het sterkst komt bij Matt. uit de identiteit tusschen de predi-

king van Jezus en Johannes den Dooper (3 : 2 en 4 : 17) iets wat Johannes navolgt (3 : 22; 4 : 2.)

Het ὀνάριον (Joh. 12 : 4) is alleen uit Matt. (21 : 2) te verklaren, daar Marc. en Luc. hier πῶλος hebben. Te d. pl. blijkt Johannes' afhankelijkheid van Matt. nog sterker uit het citaat van Zachar. 9 : 9 (Matt. 21 : 4 = Joh. 12 ; 15). Evenzoo is Joh. 13 : 13 alleen uit Matt. 23 : 8, 10; Joh. 13 : 20 uit Matt. 10 : 40; Joh. 18 : 11 vlg. uit Matt. 26 : 42, vlg.; Joh. 6 : 51, vlg. uit Matt. 26 : 26, vlg.; Joh. 19 : 24 uit Matt. 27 : 35; Joh. 19 : 38 uit Matt. 27 : 57; Joh. 19 : 40 uit Matt. 17 : 59; Joh. 19 : 41 uit Matt. 27 : 60 te verklaren.

De invloed van Marcus' en Lucas' text op dien van Johannes is niet minder duidelijk uit tal van kleine trekken door Holtzmann aangewezen. Moge het resultaat van dit onderzoek geen nieuw licht werpen op de Johannes-questie, dergelijke nauwkeurige nacijferingen van hetgeen vrij algemeen als zeker aangenomen wordt zijn niet zonder belang. In casu bevestigt dit onderzoek wederom de waarheid van Baur's opmerking, dat de vierde Evangelist, hoe vrij ook overigens omgaande met de historische stof, toch ook niet zelden eene groote afhankelijkheid van de synoptische traditie verraadt. Kan men nu, gelijk Holtzmann meent, aanwijzen, dat de vierde Evangelist beurtelings de drie Synoptici en de Hand. gevolgd is, dan mag deze uitkomst te belangrijker heeten, naarmate de betrekkelijk late redactie der laatstgenoemde boeken tot grooter evidentie is gebracht.

Tot hezelfde Johannes-probleem staat ook de verhandeling van Steitz over het verblijf en de werkzaamheid van den Apostel Johannes te Ephesus (Theol. Stud. u. Krit. 1868, 3) in nauw verband. Zij is gericht tegen Lützelbergers hypothese, overgenomen door Keim in zijn Leben Jesu von Nazara, volgens welke alles wat aangaande des Apostels verblijf in Klein-Azië wordt vermeld zijn grond heeft, eensdeels in de verwarring tusschen Johannes Zebedaci f. met Johannes presbyter, ten andere in het groote belang voor de Klein-Aziaten om altans één der Twaalven als autoriteit voor hunne locale gebruiken en tradities te kunnen aanvoeren.

Zooals te wachten was, neemt Steitz de kerkelijke traditie tegen Keim in bescherming en tracht het betoog te leveren, dat geen van Keim's aangevoerde argumenten de daaraan toegekende bewijskracht bezit, zoodat vooralsnog het verblijf van den apostel in Klein-Azië als historisch feit moet worden aangemerkt. Gaarne kom ik,

als de gelegenheid zich aanbiedt op deze zaak terug, daar het mij voorkomt, dat Steitz te kort is geschoten in zijn pogingen om dezen nieuwen aanval tegen de authentie van het Johannes-evangelie voor goed af te keeren.

7 Dec. 1868. A. D. L.

Dr. Bernhard Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testamentes*. Berlin. 1868. Van de spreuk, dat niemand nieuwen wijn in oude lederzakken doet, gaat gewis het omgekeerde niet door; althans op theologisch gebied schijnt het zeer gebruikelijk, oude wijn te doen in nieuwe lederzakken; ook Dr. Weiss schijnt van oordeel te zijn, dat dit zonder schade kan geschieden. Men sla de inhoudsopgave van zijn *Lehrbuch* op; reeds bij den eersten oogopslag bespeurt men, dat Dr. Weiss voor 't minst in de dispositie van zijn onderwerp met het kalf van Dr. Baur geploegd heeft. 't Is waar, in enkele opzichten wijkt zijne dispositie van die van Baur af; maar deze afwijkingen, zij verraden wel, dat zijne opvatting van de historische waarde der Schriften, waarop zij betrekking hebben, eene andere is, maar zij zijn te onbeduidend, om de afhankelijksheidsbetrekking, waarin zijne dispositie tot die van Baur staat, te verbergen, behalve nog dat zij zich wetenschappelijk bezwaarlijk laten rechtvaardigen. Hij verdeelt namelijk de leertypen des nieuwen Testaments, naar historische volgorde, in deze vijf hoofddeelen: 1. *De leer van Jezus volgens de oudste overlevering*. 2. *De oud-apostolische leertropus in den vóór-paulinischen tijd*. 3. *Het Paulinisme;* en wel *a* volgens de brieven aan de Thessalonicensen; *b* volgens de vier eerste brieven; *c* volgens de brieven aan de Efeziërs, Fil., en Col., en *d* volgens de pastorale brieven. 4. *De oud-apostolische leertropus in den na-paulinischen tijd*, met name *a* de leer van den brief aan de Hebreën, *b* die van 2 Petr. en Judas, *c* die van de Apocalypse, en *d* die van de historiesche boeken, waartoe de Schrijver het Johannes-Evangelie niet schijnt te rekenen, daar hij met *de Johanneïsche theologie*, als vijfde hoofddeel, zijn werk besluit. Waarlijk, een volbloed volgeling van Baur zou gewis in 't algemeen deze stof moeilijk naar een ander schema kunnen behandelen; althans tusschen deze dispositie en die van Baur's *Neutestamentliche Theologie* is geen principiëel verschil te ontdekken. Het eenige belangrijke verschil bestaat hierin, dat Weiss de voorstelling van den *oud-apostolischen leertropus in den vóór-paulinischen tijd* als tweede deel tusschen de *leer van Jezus* en die *van Paulus* inschuift; ik behoef

nauwelijks te zeggen, dat dit samenhangt met zijne bekende (intusschen ook slechts door hem alleen verdedigde, door niemand anders goedgekeurde) meening, dat de brieven van Paulus in eene betrekking van afhankelijkheid zouden staan tot den eersten brief van Petrus. Voor deze meening voert Weiss hier evenwel geen nieuwe gronden aan, hij wijst alleen terug op zijn vroeger verschenen werk over het Petrinische leerbegrip, hetwelk in dit opzicht gewis reeds lang afdoend wederlegd is, zóó wederlegd, dat men niet zonder rechtmatige verbazing in dit zijn *Lehrbuch* zonder eenig nieuw argument de herhaling daarvan leest. 't Grenst inderdaad aan het belachelijke, den leertropus van 1 *Petr.* en van *Jac.*, brieven die zoo klaarblijkelijk bekendheid met de prediking van Paulus, en zelfs afhankelijkheid van zijne brieven verraden, te karakterizeeren als de oud-apostolische leer *vóór den tijd van Paulus.*

Van te voren reeds mogen wij vermoeden, dat dit werk van Weiss een hybridisch karakter zal dragen; bij nadere kennismaking vinden wij dit gevoelen ten volle bevestigd. Vooral ééne omstandigheid heeft mij bij de lezing dezer Nieuw-Testamentelijke Theologie zeer onaangenaam aangedaan; 't is deze, dat de Schrijver blijkbaar zeer veel aan Baur's werk ontleent, en dat hij toch, als om deze zijne afhankelijkheid van Baur te verbergen, bijna op iedere bladzijde tegen Baur polemiseert; ook heeft deze zijne polemiek doorgaans iets kleins, behalve dat zij bovendien somtijds op misverstand van Baur's wezenlijke bedoelingen rust. Voor niets schijnt Weiss meer te vreezen, dan dat men hem met Baur op ééne lijn zal plaatsen; ijdele vrees! daaraan toch zal gewis wel niemand denken, die den grotesken arbeid van Baur kent en weet te waardeeren. Hiermede bedoel ik niet, dat bij iedere bijzonderheid, waarin Weiss van Baur verschilt, het recht aan de zijde van den laatsten wezen zou; integendeel, zelfs bij enkele belangrijke bijzonderheden heeft Weiss, mijns inziens, somtijds de bedoeling der N. T. schrijvers beter gevat, dan Baur; er komen bladzijden in dit Lehrbuch voor, die over enkele trekken van deze of die leertype des N. T. een nieuw licht doen opgaan, en in zoover is ook dit boek eene belangrijke bijdrage voor de theologie des Nieuwen Testaments. Maar dit is ook de eenige wezenlijke waarde van dit boek; want het standpunt van den Schrijver snijdt hem den weg tot eene onbevooroordeeld historische interpretatie van de Schriften des N. T. af. Wat hebben wij, om slechts dit ééne te noemen, te wachten van eene *voorstelling der eigen leer van Jezus*

volgens de oudste traditie, wanneer men a priori reeds vaststelt, gelijk Weiss doet, dat de leer van Jezus over zich zelven in het wezen der zaak volkomen overeenstemmen moet met de leer der Apostelen over den Christus? En waarom? Omdat anders »de leer der Apostelen zich niet zoo geheel, als zij dit werkelijk doet, bewegen kon om de beteekenis van Jezus' persoon en verschijning." Op deze grond nu neemt Weiss aan, dat de eigen leer van Jezus over zich zelven de grondslag is, waarop de N. T. schrijvers bij hunne christologie slechts hebben voortgebouwd. Weiss gaat alzoo uit van eene onderstelling, die lijnrecht in tegenspraak is met de prediking van Jezus volgens de synoptische Evangeliën; in deze toch treedt wel de idee van het koninkrijk Gods of der hemelen, maar niet, gelijk in het vierde Evangelie, de beteekenis van Jezus' eigen persoon beslist op den voorgrond. Weiss had zich den weg veel gemakkelijker gemaakt, indien hij het vierde Evangelie nevens de drie eerste als oorkonde der oudste overlevering gebruikt had; en 't is inderdaad eenigszins bevreemdend, dat hij dit niet doet, terwijl hij de echtheid van dit Evangelie verdedigt. Wellicht is er geen passus in dit boek, die het in zijn geheel beter karakterizeert, dan juist die, waarin hij de redenen ontvouwt, die hem bewogen hebben, om bij de voorstelling der leer van Jezus volgens de oudste overlevering geen gebruik te maken van het vierde Evangelie. »Aangezien, zegt hij, de onderstelling van Baur, dat het onhistorische karakter van het vierde Evangelie door de nieuwere critiek uitgemaakt is, onjuist is, zoo is ook de grond, waarop Baur het vierde Evangelie niet als bron der kennis van Jezus' leer gebruikt, onhoudbaar. Voor eene voorstelling der leer van Jezus, zooals eene levensbeschrijving van Jezus die eischt, is het niet slechts geoorloofd, maar zelfs volstrekt noodzakelijk, van het vierde Evangelie gebruik te maken, al kan het inderdaad geen aanspraak maken op onvoorwaardelijke [1]) authentie der daarin voorkomende redenen van Christus. Alleenlijk, als bron voor de oudste overlevering van Jezus' leer is het onbruikbaar. Hoe veel van de authentieke uitspraken van Jezus naar vorm en inhoud het ook bevatte, hoe vele zijden

---

[1]) Authentie is authentie. *Voorwaardelijke authentie* bestaat niet. Weiss bedoelt gewis zulk eene geheel vrije reproductie der Christusredenen door Johannes, waarbij de kern dier redenen ongeschonden bewaard gebleven is. Maar is deze hypothese nog mogelijk, als wij de Christusredenen van het vierde Evangelie nevens de synoptische redenen van Jezus stellen?

der leer van Jezus het ons in een nieuw licht of in meerdere duidelijkheid leere zien, zoo strekt toch het feit, dat eerst de jongste geschriften des N. T. deze uitspraken van Jezus ter onzer kennis brengen en deze zijden van Jezus' leer in een nieuw licht plaatsen, ten bewijze, dat deze uitspraken in de oudste overlevering ontbraken, deze zijden op den achtergrond traden, en alzoo geen invloed konden oefenen op de ontwikkeling der leer in de oudere schriften," enz. Één van beide: òf die uitspraken waren alleen door Johannes, en door geen der overigen gehoord of begrepen, òf zij moeten ook aan de overige Apostelen bekend geweest zijn, en dan konden zij in de oudste overlevering niet ontbreken. De eerste onderstelling is met den inhoud zelven van het Johannes-evangelie in tegenspraak, althans met zeer veel daarvan, en bij de laatste onderstelling is de authentie van het Johannes-evangelie niet te verdedigen. Bij de eerste onderstelling is inderdaad het Johannes-evangelie, even goed als de drie eerste, een bron der kennis van Jezus' leer, zooals die volgens de oudste overlevering moet geweest zijn. Ook op de drie overige Evangeliën past Weiss de onderscheiding van oudste overlevering en latere overleveringen toe. Daarentegen hebben wij natuurlijk op zich zelf niet het minste bezwaar, wanneer men maar niet, zoo als Weis bedoelt, ook van de latere, vroeger niet bekende overlevering, wil beweeren, dat zij authentieke uitspraken van Jezus bevatten zou.

De opvatting van de Nieuw-Testamentelijke Theologie in dit boek maakt derhalve, dat de waarde daarvan voor diegenen, die de beginselen der nieuwere of historiesche critiek toegedaan zijn, slechts gering is, ook al bevat het bijzonderheden, die licht verspreiden over enkele belangrijke details der N. T. leertypen. Zoo om slechts één voorbeeld uit vele te noemen, als Weiss in het licht stelt, (tegenover Baur) dat de qualificatie van Christns als Heer *der heerlijkheid*, 1 *Cor.* 2 : 8 geen betrekking heeft op den *aardschen* Jezus, maar op den *verhoogden* Christus, of als hij aantoont, dat Paulus bij den tweeden mensch uit den hemel, den levendmakenden Geest, (tegenover den eersten Adam, de levende ziel) uitsluitend denkt aan hetgeen Christus geworden is ten gevolge van zijne opstanding uit de dooden, waarbij het dan weder eenigszins vreemd klinkt, als hij dit »uit den hemel" *tegelijk* opvat als bewijs van Jezus' hemelschen oorsprong.

't Is natuurlijk in dit Tijdschrift de plaats niet, om in uitvoerige beoordeeling te treden van een geschrift, dat uitgaat van beginse-

len van historiesche critiek, die lijnrecht staan tegenover die, welke dit Tijdschrift volgens zijn programma huldigt, en die naar mijne overtuiging de eenige ware zijn. Het eigen standpunt des Schrijvers laat zich niet scherp karakterizeeren; het staat even ver van dat van Baur als van dat van Hengstenberg, c. s., zonder dat men kan zeggen, dat Weiss een middelweg bewandelt; veeleer gaat hij nu eens eenige schreden in de eene, dan weder eenig schreden in de andere, de juist tegenovergestelde, richting voort; daarvan is het noodzakelijk eindresultaat, dat hij zelf niet verder komt, en geen der beide partijen vooruitbrengt, zoodat de volgelingen van geene dezer twee richtingen met zulk een arbeid ingenomen kunnen wezen.

Nog deel ik mede, dat Weiss het werk van Scholten over het Johannes-evangelie (S. 666) met de volgende woorden karakterizeert: »Die neueste Darstellung von J. H. Scholten (*Das Evangelium nach Johannes*, übersetzt von H. Lang, Berlin, 1867. Drittes Capitel: *der Lehrbegriff des vierten Evangeliums*) verbindet eine im Ganzen mit Reuss übereinstimmende Auffassung, dem gegenüber nur das Verhältniss zur A. Tlichen Religion richtiger gewürdigt wird, mit einer Annäherung an die dualistische Auffassung von Hilgenfeld, deren äusserste Härten aber abgeschliffen werden, und enthält in lichtvoller Darstellung vieles Treffende neben grossen Fehlgriffen."

H.

Untersuchungen zur Kritik des A. Testaments von Th. Nöldeke (Kiel; 1869; 1⅙ Thaler). De auteur zelf geeft den wensch te kennen, dat dit boek worde aangemerkt als de wetenschappelijke aanvulling van zijne populaire inleiding in het O. Testament, die in de vorige aflevering (Deel II: 673) werd aangekondigd. Inzonderheid kan de eerste verhandeling, over »die sogenannte Grundschrift des Pentateuchs", uit dat oogpunt worden beschouwd. De drie volgende staan meer op zich zelve en behandelen speciale punten. De 2de, met het opschrift: *Der Landungspunkt Noah's* (S. 145—155), wijst aan dat ten aanzien van de plaats, waar de ark vastraakte, de traditiën bij Berosus en in *Genesis* onderling strijden; *Genesis* schijnt hier minder oorspronkelijk. De 3de (S. 156—172) onderzoekt het historisch karakter van *Gen.* XIV; het resultaat is negatief. De 4de, eindelijk, over de chronologie van het Richteren-tijdvak, is

gewijd aan de critiek van de 480 jaren in 1 *Kon.* VI: 1 en levert het bewijs, dat die som niet op traditie steunt, maar op eene kunstige berekening, die evenwel niet als juist kan worden aangenomen. Naar de meening van Nöldeke bevat het boek *Richteren* te veel onhistorische bestanddeelen, dan dat daaruit eene zekere tijdrekening zou kunnen worden afgeleid (S. 173—198). Het zal de lezers van mijn *Hist. krit. Onderzoek* en van mijne verhandeling over *Simeonieten en Ismaëlieten* niet bevreemden, dat ik inzonderheid met de beide laatstgenoemde opstellen van Nöldeke hoogelijk ben ingenomen en ze als eene bepaalde aanwinst beschouw. Nog belangrijker evenwel schijnt mij de eerste verhandeling in dezen bundel (S. 1—144), die de overige ook in omvang verre overtreft. Men herinnert zich, dat Ewald in zijne onderscheidene geschriften steeds met veel lof gewaagt van het zgn. »Boek der Oorsprongen", dat hij, op het voetspoor van anderen, als het oudste bestanddeel en de eigenlijke basis van den Pentateuch en het boek Josua aanmerkt en waaraan hij groote historische waarde toekent. Reeds waren tegen deze beschouwing van onderscheidene kanten bezwaren ingebracht, o. a. door Graf in zijne *Geschichtliche Bücher des A. T.* Ook Nöldeke maakt zich nu, wat dit punt aangaat, van zijn leermeester los. In zijne verhandeling bepaalt hij, vooreerst, zoo nauwkeurig mogelijk den omvang der zgn. »Grundschrift". Doch ten andere onderwerpt hij hare berichten, genealogieën, lijsten enz. aan eene scherpe critiek, waarvan het resultaat hierop neerkomt, dat zij veel minder dan de jahvistische verhalen aan de traditie is ontleend en doorloopend het systeem van haar auteur blootlegt. Dientengevolge bezit zij veel minder historische waarde dan haar, b. v. door Ewald, wordt toegekend. Op deze critiek laat Nöldeke volgen een onderzoek naar den ouderdom van de »Grundschrift", waarin hij tegen Graf haar voor-exilischen oorsprong poogt te handhaven en tevens, wederom in strijd met Graf, hare eenheid. — Ik meen genoeg gezegd te hebben om de aandacht der deskundigen op dit onderzoek te vestigen. Eene gemotiveerde beoordeeling daarvan hoop ik later te leveren. De meeste opmerkingen van Nöldeke over het plan, het karakter en de ongeloofwaardigheid der »Grundschrift" acht ik volkomen juist: voor ongeveer drie jaren heb ik op mijne lessen over Inleiding in het O. Testament, niet zoo goed, noch zoo volledig, maar toch dikwerf hetzelfde gevoelen voorgedragen. Doch in zijne bepaling van den ouderdom der »Grundschrift" blijft Nöldeke m. i. halverwege staan. Hier bepaaldelijk

heeft zijne onbekendheid met de nieuwere exegetische literatuur (*Vorrede* S. VII) hem geschaad. Ook daarvan zal de opzettelijke behandeling van het door hem besproken vraagstuk het bewijs leveren.

De heeren F. Mühlau en E. Kautsich hebben den Hebreeuwschen tekst van *Genesis* zonder vocalen en accenten laten afdrukken, in het belang van hen, die dat boek wenschen te lezen onafhankelijk van de Masorethische opvatting van den tekst (*Liber Geneseos sine punctis exscriptus;* Lips. 1868; 14 Ngr.). In hunne *Praefatio* wijzen zij aan, dat aan zulk eene uitgave behoefte bestaat, en maken zij hun voornemen kenbaar om ook de overige boeken des O. Testaments in denzelfden vorm in het licht te zenden, indien de belangstelling van het publiek hen daartoe opwekt.

Josua und die Sonne. Erklärung der Stelle Josua Cap. X vs. 9—14 von Dr. G. Barzilai. *Aus dem Italienischen übersetzt* von Dr. J. M. (Triest; 1868; 1/6 Thaler). Op hoogen toon wordt hier verkondigd. dat t. a. p. sprake is van eene zonsverduistering! Over de kortzichtigheid en de vooroordeelen der uitleggers kan Dr. B. zich niet genoeg verwonderen. De vertaling van zijn onbeduidenden arbeid hebben wij zeker te danken aan »het incident Knack", dat gelukkig ook betere gevolgen heeft gehad.

De tweede uitgave van Ewald, *die Propheten des A. Bundes erklärt* (verg. Jaargang I bl. 624), is thans compleet. Het zijn drie deelen: I. Jesaja mit den übrigen älteren Propheten; II. Jeremja und Hezeqiël mit ihren Zeitgenossen; III. Die jüngsten Propheten des A. Bundes mit den Büchern Barukh und Daniel (Göttingen; 7 2/3 Thaler). Dat Ewald in zijne opvatting van de vroeger reeds door hem verklaarde profeten zich zelven over het geheel gelijk gebleven is, spreekt evenzeer van zelf, als dat hij doorloopend zijne vertaling en de daarbij gevoegde aanteekeningen heeft verbeterd. Geheel nieuw is de bewerking van het boek Baruch, met den brief van Jeremia (III: 251—298) en van Daniël (III: 298—491). Aan dit laatste boek waren in de 1ste uitgave slechts weinige bladzijden gewijd: thans is het geheel vertaald en van inleidingen en taalkundige opmerkingen voorzien. Aan Band II en aan Band III gaat eene Voorrede vooraf, of liever een manifest, geheel in Ewalds bekenden trant.

De commentaar van Hengstenberg op Ezechiël (zie Jaargang II.

bl. 108) is dezer dagen door de uitgave van het 2de deel (Berlin; 1⅓ Thaler) voltooid.

Van Dr. A. Heiligstedt ontvingen wij thans juist zulk eene *Praeparation zum Proph. Jesaja* (Halle; 1869; 18 Nvg.), als vroeger voor het Boek der Psalmen. Laat mij mogen volstaan met verwijzing naar *Theol. Tijdschrift* I: 498.

Das Buch Daniels. Uebersetzt u. erklärt von Dr. Th. Kliefoth, Oberkirchenrath (Schwerin; 1868; 2⅔ Thaler). De titel van dit boek is de *unguis* waaraan men terstond den *leo* herkent. Om te kunnen schrijven »das Buch Daniels" moet men overtuigd wezen, dat Daniël de auteur is van het naar hem genoemde boek; om werkelijk zoo te schrijven moet men — Dr. Th. Kliefoth zijn. »Der einzige eigentliche Grund der Läugnung der Echtheit unseres Buches ist die Voraussetzung, dasz Wunder und Weissagung unmöglich sei; und dieser Grund wird über alle die, welche keinen persönlichen und lebendigen Gott kennen, unter allen Umständen seine Kraft behalten" — zoo schrijft de »Oberkirchenrath" (S. 28); zoo liefderijk en billijk oordeelt hij o. a. over Lücke, Bleek, Bunsen. Verheugen wij ons, dat zijn gezegend bewind tot nog toe over ons vaderland zich niet uitstrekt en dat wij dus volle vrijheid hebben om zijne boeken ongelezen te laten. Wie zich, om des gewetens wil, verplicht acht de literatuur over *Daniël* bij te houden, hij vindt hier groote geleerdheid en onbesproken rechtzinnigheid vereenigd: over het gehalte der critiek, die hier gedreven wordt, behoeven wij na het daareven medegedeeld vonnis geen woord te verliezen.

Reeds eenmaal werd in dit Tijdschrift (I: 256 vv.) de aandacht gevestigd op Bunsen's *Bibelwerk für die Gemeinde*. In het toen gegeven verslag is eene kleine onnauwkeurigheid of, zoo men wil, eene voorspelling ingeslopen, die eerst dezer dagen een feit is geworden. De tien stukken van de Eerste Afdeeling, waarvan t. a. p. sprake is, bevatten nog niet de geheele vertaling van den Bijbel: aan het 3de deel, behelzende de overzetting van de Cethubîm, bleef nog het een en ander ontbreken. Thans evenwel is dat deel, van nagenoeg 900 bladzijden, voltooid en ook afzonderlijk verkrijgbaar gesteld onder den titel: *Die Hagiographen des A. T. übersetzt und erklärt* von Prof. Dr. A. Kamphausen (Leipzig, 1868; 2 Th. 26 Ngr.). Algemeen zal wel worden erkend, dat de Eerste Afdeeling van het *Bibelwerk* in wetenschappelijke waarde de beide andere verre over-

treft. Bedrieg ik mij niet, dan zal wederom in deze Eerste Afdeeling het nu voleindigde 3de deel boven de drie andere (vertaling van de Wet, van de Profeten, van het N. Testament) gesteld moeten worden. Zijne grootere voortreffelijkheid dankt het hieraan, dat Kamphausen zich geheel vrij heeft kunnen bewegen en door voorloopige aanteekeningen of plannen van Bunsen niet is belemmerd. Had deze zelf zijn *Bibelwerk* kunnen voltooien, dan zou lichtelijk de nadeelige invloed van zijn — laat mij mogen zeggen: dilettantisme door zijne onmiskenbare genialiteit zijn gecompenseerd. Maar na zijn dood werkten zijne opvattingen en eigenaardige meeningen zonder eenigen twijfel verkeerd, daar ze zijne medehelpers òf aan banden legden òf tot zekere halfheid verleidden. Bij de bewerking van dit deel kon, gelijk ik zeide, Kamphausen zijn eigen weg gaan. Hij heeft een voortreffelijk werk geleverd: zietdaar den indruk, dien de aandachtige lezing van eenige stukken bij mij achterliet. Het spreekt wel van zelf, dat zijne opvatting van den tekst mij dikwerf òf niet juist òf althans zeer bedenkelijk scheen. Inzonderheid kwam het mij voor, dat zijne critiek meer doortastend had kunnen zijn — zelfs in een werk als dit „für die Gemeinde". Doch in weerwil hiervan acht ik zijn boek voor de lezers, ten wier behoeve het in de eerste plaats geschreven is, eene ware aanwinst. Ook theologen, wien tijd of lust ontbreekt om meer uitvoerige commentaren te raadplegen, zullen daarvan met vrucht gebruik maken. — De Voorrede behelst o. a. eene warme aanbeveling van eene grondige rivisie der vertaling van Luther. Kamphausen meent, dat deze aan eene gemengde commissie kan en ook moet worden opgedragen. Doch hij verheelt zich niet, dat »die neue deutsche Bibel" nog langen tijd tot de *pia vota* zal behooren.

De lezer herinnert zich wellicht, dat Derenbourg, wiens *Histoire de la Palestine d'après les Thalmuds* in den 2den jaargang van dit tijdschrift (bl. 183—207) werd aangekondigd, aan dat werk een 2de deel, over de geographie van Palestina volgens dezelfde oorkonden, zou toevoegen. Nog vóórdat hij die belofte kon vervullen, is thans verschenen: *La géographie du Talmud. Mémoire couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.* Par Adolphe Neubauer (Paris; 1868; 15 francs). Uit de voorrede blijkt, dat het Instituut niet de geheele verhandeling, maar het gedeelte dat Palestina betreft de bekrooning waardig heeft gekeurd. Op het *Livre premier*,

waarin dat land wordt behandeld (p. 1—285), volgt een *Livre second* met het opschrift: *Pays hors de la Palestine* (p. 281—420). De verschijning van Derenbourg's 2de deel zal mij gelegenheid geven om op dit werk van Neubauer terug te komen. Laat mij alleen nog vermelden, dat hij, voorzoover ik gezien heb, Derenbourg in het geheel niet vermeldt, en dat zijn boek nog een tweeden titel voert: *Études Talmudiques. Première partie;* over den inhoud der volgende deelen treedt de auteur niet in bijzonderheden.

Handwerkerleben zur Zeit Jesu. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Zeitgeschichte von F. Delitzsch (Erlangen, 1868; 7½ Ngr.). Wij ontvangen hier vijf voorlezingen, in den winter van 1867/1868 in de Leipziger jongelingsvereeniging gehouden; vier daarvan waren reeds in tijdschriften publiek gemaakt. Hare opschriften luiden: I. Die Herodier-herrschaft und der zweite Tempel in ihren Beziehungen zum Handwerk; II. Zeitanschauungen über Arbeit und Handwerk im Allgemeinen; III. Die höhere oder niedrigere Stellung der einzelnen Gewerbe im Urtheile des Volks; IV. Ein Junitag aus dem letzten Jahrzehnt des vorchristlichen Jerusalems; V. Lehrstand und Handwerk in Verbindung. Al deze opstellen getuigen van des schrijvers nauwkeurige en veelomvattende kennis van de Joodsche bronnen, Josephus en den Talmud. Zijne dogmatische en stichtelijke opmerkingen maken dikwerf een zonderlingen indruk. Doch zij verhinderen ons niet dankbaar te erkennen, dat hier eene belangrijke bijdrage is geleverd tot de studie van het tijdvak des N. Testaments.

Leitfaden für den Unterricht in der jüdischen Geschichte und Literatur. Nebst einer kurzen Darstellung der bibl. Geschichte und einer Uebersicht der Geographie Palestina's. Von Dr. D. Cassel. (Berlin; 1866; 1/3 Thaler. Naast de grootere werken van Jost, Graetz en anderen kan dit kleine geschrift, van een zeer bevoegd geleerde, goede diensten bewijzen. Het is niets meer en wil ook niets meer zijn dan eene handleiding. De geschiedenis der Joden wordt behandeld in twee groote afdeelingen: I. Van de Babyl. ballingschap tot de verwoesting van Jeruzalem door Titus; II. De Joden in de verstrooiïng. De eerste afdeeling is in twee perioden; de tweede in zes hoofdstukken verdeeld. — Het overzicht van de bijbelsche geschiedenis houdt zich streng aan de berichten des O. Testaments en bepaalt zich tot het aanstippen van de gebeurtenissen.

De jongste aflevering van Geiger's *Jüdische Zeitschrift* (Jahrgang VI Heft 3) bevat een opstel van den uitgever: ***Elieser und Lazarus bei Lucas und Johannes*** (S. 196—201). De dikwerf opgeworpen vraag, waarom de arme in de bekende gelijkenis bij Lucas bij name genoemd wordt, beantwoordt Geiger aldus: Abram's knecht Eliëser was in de volkssage allengs de type geworden van den getrouwen dienaar, van een braaf man uit de lagere volksklasse. Zoo teekende dus Jezus het karakter van den arme met één trek door hem Lazarus (= Eliëser) te noemen. Hiermede komt wel overeen, dat Abraham door den rijke wordt verzocht, aan Lazarus een last op op te dragen. — Wat verder in deze aflevering voorkomt is voor een deel van practische strekking en heeft voor ons minder belang.

Op L. Diestel's *Geschichte des A. Testaments in der christlichen Kirche* hoop ik in de volgende aflevering de aandacht van den lezer te vestigen.

12 December 1868. A. K.

EEN GESTRENG WETENSCHAPPELIJK GODSBEGRIP.

Christliche Dogmatik, van Dr. Alois Emanuel Biedermann, Professor der Theol. in Zürich. Zürich, Orell, Füssli & Co., 1869.

Zal de wetenschap er ooit in slagen, den sluier van het mysterie op te heffen, die tot nog toe ligt over de voorwerpen van het godsdienstig geloof? God — eeuwigheid — betrekking van God en wereld — goddelijke wereldorde — zietdaar woorden, die in de taal van het godsdienstig geloof onmisbaar zijn, maar van welke de gestrenge wetenschap niet weet, wat zij er mede aanvangen zal, omdat het nog niemand gelukt is, daarvan eene nadere bepaling te geven, die den naam van *gestreng wetenschappelijk* verdient. Volgen wij de wijsgeeren in de duizeling-wekkende diepten en langs al de schemerdonkere gangen hunner bespiegelingen, dan is de uitkomst ten laatste eene teleurstelling als die van Ixion: wij meenden zeker te gaan, door van schrede tot schrede diepzinnige denkers als gidsen te volgen, die met den fakkel der „zuivere rede" ons voorlichtten; de blinddoek viel ons van de oogen, en wij bespeurden, dat niet enkel de „rede", maar ook de „spelende fantasie" onze leidsvrouw geweest was; ons kwamen de woorden des Dichters in de gedachte:

Freilich, wenn Du unabwendig
  Starrest in dasselbe Loch,
Wird's vor Deinem Blick lebendig,
  Dein Ausharren lohnt sich doch;

Denn die Augen Dir erlahmen,
  Und Gespenster malen sich
In des Fensters leeren Rahmen:
  Und man nennt DEN WEISEN Dich!

Van den *νοῦς* in den *κόσμος weten* wij weinig meer dan de oude philosoof, die vóór meer dan 23 eeuwen het eerst daarvan sprak. — „Hoe is zijn naam?" vraagt Agur; en het denken van

al de vele eeuwen na hem, heeft het antwoord op die vraag niet kunnen geven; het heeft Elihu niet van dwaling kunnen overtuigen, wanneer deze de grondstelling zijner wijsheid uitspreekt in het woord: „Den Almachtige, wij vinden hem niet!"

Ja, wij *weten* van God te minder, hoe meer wij ons afmatten, om iets van hem te *weten;* dat had Agur volkomen goed gezien. Wat de meest wijsgeerige denkers onder de christelijke theologen uit vroeger en later tijd deed besluiten tot de *onkenbaarheid* Gods — zij noemden hem het *wezen zonder naam*, den *ἄῤῥητος*, den *ὑπερούσιος*, den *indeterminabilis*, den *inaestimabilis*, den *visu clarior*, *tactu purior*, *soli sibi notus*, van wien wij wel weten, wat hij niet kan zijn, maar niet weten, wat hij wel is (Clemens Alex.), *ὁ ὤν*, de *substantia quae est ultra substantiam*, en toch weêr *οὐδὲν τῶν ὄντων*, enz. enz. — wat hen zoo deed spreken, 't was niet alleen het besef, dat namen de aanbiddelijke realiteiten van het goddelijke Wezen niet konden uitdrukken, maar ook het inzicht, dat consequent doordenken over iedere eigenschap, aan God toegekend, tot ongerijmdheden voerde [1]). Strauss moge met recht het *Symbolum Quicunque* een kluwen noemen, waarin louter onopgeloste tegenstrijdigheden samengedraaid zijn (*Die christl. Glaubenslehre*, I, 460): wie inziet, dat ieder ander GodsBEGRIP in dezen deele niet zoo veel aan dat van het *Athanasianum* te verwijten heeft, wordt zachter in zijn oordeel over dit laatste, en veeleer maakt een gevoel van weemoed zich van hem meester, zoo dikwijls als hij mannen van groote wetenschap zich met den Danaïden-arbeid van het zoeken naar een *wetenschappelijk* Godsbegrip ziet vermoeien. Ook hier geldt het woord des grooten Meesters: „Voor wijzen en verstandigen verborgen, aan kinderkens geopenbaard;" hoe zwaar het ons valle, om het: „Ik dank u, Vader!" waarmeê hij het inleidt, tot het onze te maken. Maar het is zoo, het vroom gemoed, dat zich geloovig tot den Eeuwige verheft, beschikt over rijkdommen, die het verstand te vergeefs poogt in zijne macht te bekomen; het vroom gemoed leeft in aanschouwingen en beelden, die ons dreigen te ontval-

[1]) Deze christelijke wijzen doen derhalve juist datgene, wat Joh. Scotus Erigena, *de div. nat.* I, 78, eene „cauta et salutaris et catholica de Deo praedicando professio" noemt, nml. „prius de eo, juxta affirmativam, omnia praedicare," en dan „deinde, per negationem, negare, omnia, quae de Deo praedicantur, eum esse," zoodat al, wat wij van hem zeggen „affirmatio simul et negatio" is.

len, zoodra als het verstand zich aan de *logische ontleding*, of wat nog erger is, aan het *logisch betoog* daarvan waagt. Gewis, in die gestalte waarin het vroom gemoed ze bezit, bevatten zij niets, wat in tegenspraak met de uitkomsten van eenige gestrenge wetenschap kan komen. Maar waarom niet? Alleen daarom niet, omdat er geen juiste overzetting uit de taal des gemoeds in de taal der wetensehap mogelijk is, omdat zij alzoo geheel buiten het gebied liggen, waarop de gestrenge wetenschap zich beweegt.

De wetenschap, in gestrengen zin, bekommert zich even weinig om éen of ander Godsbegrip, als de natuur zich bekommert om uwe of mijne vroomheid, om uw of mijn ongeloof. „De zon gaat op over boozen en goeden zonder onderscheid, en het regent over rechtvaardigen en onrechtvaardigen;" sprak de Wijsste van alle wijzen. Neen, het woord: „God", is niet in de wereld gekomen als oplossing van een wetenschappelijk probleem; de wetenschap „heeft voor zich zelve deze hypothese niet noodig." — „Si l'humanité," zegt Renan in zijn *Avenir de la métaphysique*, „n' était qu' intelligente, elle serait athée. Dieu est le produit de la conscience, non de la science et de la métaphysique." Wat Jezus in de synoptische Evangeliën leert van „onzen Vader, die in de hemelen is," 't heeft niets van een *wetenschappelijk* Godsbegrip, 't maakt ook niet de minste praetensie op dien naam. Maar vrij moge de bespiegelende wijsgeer op voornamen toon daarvan spreken als van *den naïeven vorm der voorstelling*, zeer ver beneden zijn kunstvol weefsel van bespiegelingen, van hetwelk begrippen de schering en begrippen de inslag zijn; vrij moge de rationalist, tegenover die *populaire* leer, zich beroemen op een Godsbegrip, met den ijzeren keten van syllogismen, schakel aan schakel als uit den hemel op de aarde getrokken: de ervaring van vele eeuwen heeft geleerd, hoe spoedig de motte des tijds aan het kunstigst weefsel der bespiegeling begint te knagen, en die ijzeren syllogismen-schakels, zij zijn reeds lang, door roest verteerd, als onbruikbaar weggeworpen.

Na al deze ervaringen zullen er gewis wel bij niemand sanguïnische verwachtingen worden gewekt, als Biedermann hem reeds op de eerste bladzijden van zijne *Christliche Dogmatik* met haar programma bekend maakt. Deze geleerde namelijk acht de taak dezer wetenschap gelegen in het volbrengen van den grootschen arbeid: het Godsbegrip (of het beginsel der dogmatische wetenschap), hetwelk door ontleding van het empirisch

gegevene gevonden worden moet, te brengen tot „den *reinen Gedanken-ausdruck* seines Inhalts," S. 3, met andere woorden: het tot stand brengen van eene *gestreng wetenschappelijk* Godsbegrip.

Dat zulk een Godsbegrip verkregen worden kan, is derhalve de onderstelling, van welke hij uitgaat. Dat evenwel de tegenwoordige wijsgeeren zich onthouden „van het nuchter, zuiver logisch onderzoek van dit probleem," hij schrijft het toe aan eene stelling, die vrij algemeen ingang gevonden heeft, maar die, al laat zij zich ook *in zeker opzicht* rechtvaardigen, toch in den grond der zaak *onjuist* zal zijn, namelijk, dat „het eindige denken van den mensch het Absolute slechts postuleeren, en negatief beschrijven kan;" S. 622 fg. Inderdaad, van deze stelling meende ik, dat hare juistheid niet eens meer in ernst bestreden kon worden. Al erken ik gaarne, dat overigens „vele waarheden verborgen blijven, omdat niemand den moed heeft, het probleem onbeschroomd en consequent onder de oogen te zien," toch valt het mij zwaar, dit hier toepasselijk te achten.

't Is mijn voornemen niet, hier eene beoordeeling van Biedermann's *Dogmatik* in haar geheel te geven. Wilde ik dat doen, dan zou ik zeer overvloedige stof tot prijzen, vaak tot bewonderen vinden. Men moge over de bespiegelende methode, die de Schrijver volgt, oordeelen zoo als men wil, men zal mij gewis niet tegenspreken, wanneer ik dit boek een vrucht noem van rijke kennis, van diep nadenken en van langdurige studie. Deze lof komt gewis aan het *historische* en het *critische*, en betrekkelijk ook aan het *bespiegelende* deel van dit werk toe. Te meer moet ik het betreuren, dat, naar mijne overtuiging, dit laatste deel geen gewin voor de theologie zal afwerpen, ook maar eenigszins geëvenredigd aan den zeer grooten geestesarbeid, welke daaraan blijkbaar is te koste gelegd. Ik voeg er intusschen bij, dat het oordeel van anderen hierover anders zal uitvallen: want dit mijn oordeel rust alleen op een algeheel en principiëel verschil van methode. Voor mij heeft alles, wat zich voordoet als gewonnen langs den weg der *aprioristische bespiegeling*, niet de minste waarde.

Of dan de poging van Biedermann, hoe ook geslaagd, niet in ieder geval toejuiching verdient? Of er ons niet alles gelegen is aan een wetenschappelijk even scherp bepaald, als bondig bewezen Godbegrip?

Ik zal niet antwoorden, met Renan, dat wetenschappelijke

gewisheid den dood van alle liefde tot God met zich slepen zou, gelijk men een mathematisch theorema wel aanneemt, maar niet liefheeft, of dat onze liefde tot God in juiste evenredigheid staat met ons gemis aan zekerheid. Ik moet zelfs erkennen, dat ik het op dien kans af gerust met een volkomen zeker en klaar Godsbegrip zou wagen. Maar ik heb op deze vragen slechts dit antwoord: De vaste overtuiging, dat een Godsbegrip, hetwelk aan de genoemde vereischten voldoet, onbereikbaar is, dooft het verlangen daarnaar meer en meer uit; wie kan in ernst naar het onmogelijke verlangen? Laat het zijn, dat er waarheid is in hetgeen ons, voorstanders der *critische* richting, van *conservatieve* zijde verweten wordt, dat ons theologisch stelsel vergeleken met het hunne er vrij armelijk schijnt uit te zien: — inderdaad, tegenover de scherpe definitiën van God en de bovenzinnelijke wereld, die de kerkelijke dogmatiek met het volkomenst zelfvertrouwen voor waar en juist verklaart, tegenover hare zeer aanschouwelijke en zeer uitgewerkte voorstellingen van 's menschen betrekking tot God en onze bestemming, hare „jaarboeken der Voorzienigheid," stellen de modernen vaak niet anders dan nu eens enkel *negatieve* uitdrukkingen, die de vraag naar het *positieve* geheel open laten, dan weder ietwat *dichterlijk* of *oratorisch gekleurde* phrasen, waarvan de diepte niet altijd geëvenredigd is aan hare breedte, of ook would-be *wijsgeerige termen*, veeltijds met twee handvatsels, zoodat 't zich niet recht zeggen laat, wat hun juiste meening is, enz. Maar, al zijn wij modernen niet solidair, en al laten wij aan ieder de verantwoordelijkheid over voor zijn eigen woorden, toch moet ik ontkennen, dat men ons hiervan een scherp verwijt mag maken. Veeleer acht ik het een verdienste, dat wij ons niet afmatten, om positieve beschrijvingen van het onbeschrijfelijke, scherpe bepalingen van hetgeen buiten het bereik der gestrenge wetenschap ligt, wetenschappelijke bewijzen van het onbewijsbare te geven.

„Onbeschrijfelijk? Buiten het bereik der wetenschap? Onbewijsbaar?" — Is dat niet wat al te sterk gesproken? Is dat een *uitgemaakte* zaak? *Uitgemaakt* in zoover niet, als deze uitdrukking met *onbetwist* gelijk staat. 't Is er zóó mede gelegen.

Wie zich (onder hen rangschik ik mij zelven) wie zich hiervan overtuigd houden, dat ervaring de *eenige* bron der kennis, in gestrengen zin, d. i. des *wetens* is, wie derhalve in waarneming der bijzondere verschijnselen de *volstrekt eenige* bron van

onze voorstellingen, in verstandelijke bewerking dezer voorstellingen de *volstrekt eenige* bron van al onze algemeene begrippen zien, wie derhalve ook in hetgeen men *ideeën* noemt, niets anders zien dan de meest algemeene begrippen, die de vrucht zijn van voortgezette abstractie, voor hen is dat alles inderdaad *voor goed uitgemaakt*. Als zij namelijk niet, halfbewust, een zijdeur open laten voor apriorisme, dan kunnen zij er niet aan denken, dat zelfs de meest algemeene godsdienstige overtuigingen op een anderen grondslag zouden rusten dan op dien van de *postulaten van het gemoed*. Welnu, dit te erkennen, het is tevens te erkennen, dat al die overtuigingen louter GELOOFS-overtuigingen zijn, en te ontkennen, dat een gestreng bewezen WETEN van het bovenzinnelijke mogelijk is. Het sluit in zich, dat alles, wat wij over het bovenzinnelijke kunnen zeggen, slechts een NEGATIEVEN vorm kan dragen, of dat al het positieve in onze godsdienstige ideeën aan de analogie van de zinnelijke wereld, meest van ons zelven, ontleend is.

Tegenover dezen staan evenwel nog altijd andere geleerden, die in ernst aan *aprioristische* kennis gelooven, eene kennis van het Eeuwige, die een positieven inhoud kan hebben, omdat het Eeuwige oorspronkelijk, zij 't ook aanvankelijk in een voor onze bewustheid latenten staat, in onzen geest aanwezig is. De bespiegelde wijsgeeren beroepen zich gaarne op het woord van Lichtenberg, *Verm. Schr.* II. S. 101: „Zou het dan voor goed uitgemaakt zijn, dat onze rede niets kan *weten* van het bovenzinnelijke? Zou niet de Mensch zijne ideeën over God even *doelmatig* kunnen weven, als de spin hare webbe? M. a. w.: zouden er geene wezens zijn, die ons wegens onze ideeën over God en onsterfelijkheid eveneens bewonderen, als wij de spin en den zijdeworm?" Op dit standpunt heeft men recht, de hoop te koesteren, dat het ons inderdaad eens gelukken zal, tot positieve, wetenschappelijk bewezen begrippen van den Eeuwige op te klimmen.

Tot deze geleerden behoort ook Biedermann. Een *Excurs over het wezen der voorstelling,* S. 41—53 van zijne *Dogmatik* voorkomende, vergewist ons daarvan op ondubbelzinnige wijze. Hij onderscheidt daarin tusschen *twee* soorten van voorstellingen. De *eerste* soort ontstaat uit zinnelijke waarneming en verder hierdoor, dat verstandelijke abstractie de bijzondere voorstellingen tot algemeene verheft, die evenwel altijd zelve zwevende

bijzondere voorstellingen blijven. Niemand zal hem hierin tegenspreken.

De *andere* soort van voorstellingen daarentegen ontstaat uit de *ideeën*. De ideeën nu zijn zelfstandige voortbrengsels van de rede. Maar het Ik kleedt ze weêr in zinnelijke vormen, en herschept (misvormt) ze zoo weder tot voorstellingen. Doch de Schrijver zelf spreke: „Aangeboren ideeën bestaan er zeker niet, dat zou een al te grove voorstelling van de ideeën zijn. Maar het vermogen, om ideeën te scheppen, is aan het Ik, omdat het potentiëel redelijk is, oorspronkelijk immanent. Hoe nu ook het Ik, in het proces zijner intellectuëele ontwikkeling, hetwelk van de zinnelijke objectiviteit uitgaat, opgewekt moge worden tot schepping der ideeën, het vormt ze in zich zelf als *zijne* ideeën in juist dien vorm zijner bewustheid, in welken het zelf leeft; en voornamelijk is het juist aan die voorstellingen, door welke het Ik empirisch opgewekt is tot schepping van ideeën, dat het den vorm ontleent, in welke het deze ideeën voor zijne bewustheid objectiveert. Zoo ontstaan er, op iederen trap zijner ontwikkeling, in hem, uit kracht van zijne redelijke natuur, voorstellingen, die door het Ik *verzinnelijkte aanschouwingen van ideeën* zijn, wel te onderscheiden van de eerste soort van voorstellingen, die *beelden in ons binnenste van de buitenwereld* zijn. Naar hare wording staan deze twee soorten van voorstellingen tegenover elkander; *deze* gaan uit van de *zinnelijkheid*, *gene* van de *rede* van het subject."

Niemand gewis zal het tegenspreken, dat wij op lagere trappen van geestesontwikkeling onwillekeurig de ideeën belichamen tot bijzondere of concrete feiten, die ze vertegenwoordigen, of ook dat de bijzondere voorstellingen, waaruit de ideeën geabstraheerd worden, daaruit nooit geheel te verwijderen zijn, en dat dit er toe medewerkt, om ons de ideeën, welker algemeenheid wij erkennen, in een vorm te doen brengen, waarin zij wezenlijk nog ietwat zwevende bijzondere voorstellingen zijn.

Maar dat is verre van Biedermann's meening. De ideeën ontstaan volgens hem uit de diepte van onzen geest; ons Ik staat nog te laag, om ze zóó in zich op te nemen, als zij ons werkelijk immanent zijn; dit heeft ten gevolge, dat de ideeën *in statu nascenti* door het zinnelijk voorstellende Ik in zulke voorstellingen worden veranderd, als waarin zij alleen eene blijvende plaats in onze nog onontwikkelde bewustheid kunnen

vinden. Is dit zijne meening, dan verschilt zij niet in beginse van de leer van Descartes over de *aangeboren ideeën*, d. i. (naar Descartes' bedoeling) niet ideeën, die kinderen in de wieg reeds hebben, maar ideeën van aprioristische herkomst, en niet aan de waarneming der bijzondere verschijnselen ontleend.

Jammer, dat Biedermann verzuimt de geloofsbrieven van zijn apriorisme te toonen! Waarom niet van eene of andere idee aangewezen, dat zij geenszins vrucht van ervaring kan zijn, maar dwingend een aprioristische herkomst onderstelt? Ons aangaande, wat ons in hooge mate wantrouwend maakt tegenover iedere aprioristische theorie, 't is de ervaring, dat men, bij eenige dialectische geoefendheid, onder deze vlag iedere mogelijke lading in den haven der wetenschap binnensluiken kan [1]).

De vraag, hoe wij aan onze kennis van, aan onze ideeën over God komen, is te belangrijker, omdat de waarde van deze kennis of deze ideeën afhangt van den weg, langs welken zij door ons verkregen zijn. Biedermann laat aan hare beantwoording de definitie der godsdienst voorafgaan. Godsdienst is volgens hem „de wederkeerige betrekking tusschen God, als oneindigen, en den mensch als eindigen geest." S. 35. Hij beweert, dat niet alleen de mensch, maar ook God *subject* der godsdienst is; met dit laatste bedoelt hij niet, dat onze godsdienstige bewustheid mede bestaat in ons geloof aan Gods betrekking tot ons, maar dat de betrekking van God tot den mensch (als daad Gods, die zich op den mensch „bezieht") moment der godsdienst is, niet slechts „in de voorstelling van het godsdienstige subject, maar feitelijk." S. 34.

Dit klinkt inderdaad zeer vreemd; wij zijn verlangend te vernemen op welke gronden de Schrijver deze meening bouwt.

---

[1]) Ik ken vele definitiën van *bespiegeling* (wel te verstaan: *aprioristische*) die er uiterst geleerd uitzien en benijdenswaardig duister zijn. Eigen ervaring, verkregen door waarneming van den geestesarbeid der aprioristische wijsgeeren, heeft mij deze definitie als de meest juiste aanbevolen, dat *deze soort* van bespiegeling bestaat in onderscheiden denkoperatiën, te weten, hierin, dat men negatieve begrippen door middel van de altijd willekeurige fantasie in positieve herschept; en hierin, dat men contradictorische tegenstellingen samenvat tot ondenkbare eenheden; en hierin, dat men verstandsabstractiën, aan welke natuurlijk niets reëels beantwoordt, als realiteiten behandelt, terwijl dan de tusschenruimten tusschen deze operatiën door logische bewerking der zoo verkregen begrippen (?) worden aangevuld, zoodat *aprioristische* bespiegeling die methode is, die de schoonste gelegenheid aanbiedt om alles te bewijzen, *non-A* volkomen even goed als A.

Hij zegt er het volgende van: „Het feit, dat de mensch zich in zijn godsdienstig leven boven de eindigheid zijner subjectieve werkelijkheid verheft en iets Oneindigs heeft, en wel dat dit Oneindige de inhoud is van alle momenten van zijn geestesleven, is een onmiddellijk bewijs voor het *Zijn* van een Oneindige: vooreerst in den menschelijken geest zelven. Dit Oneindige in hem kan echter geen product van zijnen subjectieven geest zijn, geen illusie, omdat het een algemeen en noodzakelijk menschelijk verschijnsel is, hetwelk juist daarom zijn grond niet in het bijzondere subject kan hebben, maar dien hebben moet in den laatsten (algemeenen) grond voor het Zijn van den eindigen geest," enz. Ook het verdere komt alles neêr op deze drie stellingen: 1°. De mensch, die zich tot God verheft, heeft iets reëel Oneindigs in zich; 2°. Godsdienst is iets algemeen menschelijks, en daarom noodwendig; en 3°. Het algemeen menschelijke kan geenszins subjectieve illusie zijn — stellingen, die stuk voor stuk *wetenschappelijk* onbewijsbaar zijn.

De eerste stelling is, nader bezien, een *beeldspraak*, die juist als beeldspraak voor logische bewerking ongeschikt is. „De mensch zal zich boven de eindigheid zijner subjectieve werkelijkheid verheffen;" ja! maar, wèl te verstaan, even als de dichter zich boven lucht en wolken verheft, hoewel de man, als andere menschenkinderen, wezenlijk op den grond blijft; hij verheft zich alleen *door zijne fantasie*. „De mensch zal het Oneindige (ein Unendliches) tot inhoud aller momenten van zijn geestesleven hebben;" ja! maar wèl te verstaan, gelijk iemand, die zich een huis voorstelt, een huis tot inhoud zijner voorstelling heeft, d. i. een *beeld* van een huis. (Of bedoelt de schrijver, dat alle momenten zijns geestesleven een oneindigen grond onderstellen? Maar dan drukt hij zich verkeerd uit, dan had hij, in plaats van: *tot inhoud*, moeten zeggen: *tot grond.*).

Tegen deze eerste stelling bestaat nog een ander bezwaar. De mensch namelijk heeft feitelijk in zijnen geest niets, wat *positief* oneindig is, niet eens als gedachte, veel minder als voorstelling: want het oneindige is niet voorstelbaar. Hij *beeldt zich alleen in*, iets Oneindigs in zijne bewustheid te hebben, dat wezenlijk eindig is, en zich alleen schijnbaar (uit kracht van de negatie *on-*) boven het eindige verheft. En zelfs dit oneindige heeft hij niet in zijne bewustheid als moment van zijn *eigen* geestesleven, maar als een Oneindig, dat een ander is dan hij

zelf, al staat hij er meê in betrekking. Ook als zinnelijk wezen gevoelt de mensch zich deel van de grenzeloos groote zinnelijke wereld, tot welke hij in betrekking staat, zonder daarom, volgens zijne bewustheid, deze grenzeloosheid der zinnelijke wereld als een moment van zich zelven, als een Zelf grenzeloos zijn, te bezitten.

De *algemeenheid*, ook al is zij niet volstrekt, bewijst zeker, dat eene meening, een gevoel, of wat het zij, niet kan wezen een product van datgene, wat het individu van alle andere individuën onderscheidt. Het beroep daarop valt wezenlijk met het wèlbegrepen *argumentum e consensu gentium* samen. De algemeenheid evenwel bewijst niets, zoolang zij niet bewezen is *noodwendigheid* te zijn. Op lagere ontwikkelingstrappen kan iets algemeen zijn, wat op hoogere ontwikkelingstrappen ophoudt te bestaan; in dat geval wijst het wel op eene eigenaardigheid van de menschelijke natuur, maar niet op de objectieve waarheid der ideeën. Wie zal beweren, dat ideeën waar zijn, omdat zij op een zekeren ontwikkelingstrap natuurlijk zijn? Niemand! Biedermann had dit moeten bewijzen: „Deze algemeenheid is van zoodanigen aard, dat zij ook zal blijven, al heeft het menschengeslacht over jaarduizenden eene geestesontwikkeling bereikt, waarvan wij ons nu nog geen flauwe voorstelling kunnen vormen." Zoolang hij dit niet bewijst, heeft zijn beroep op de algemeenheid geen andere waarde, dan die ieders eigene subjectiviteit daaraan gelieft toe te kennen.

Heeft die *algemeenheid* dan niets te beteekenen? Integendeel, zeer veel! maar, let wel! niet *als objectief bewijs*, niet als grondslag van het *weten*, alleen op grond van ons *subjectief gevoel*, en derhalve als grondslag van het *gelooven*, dat nooit *weten* kan worden. De waarde, die er aan te hechten is, moet geheel anders worden gemotiveerd, dan Biedermann dit doet. Zij hangt samen met de historische en psychologische beantwoording der vraag, hoe wij menschen *feitelijk* aan dien toestand der bewustheid, dien wij *godsdienst* noemen, gekomen zijn en nog komen? Van het antwoord, dat nauwkeurige waarneming der verschijnselen op godsdienstig gebied in vroegeren en lateren tijd, en der verschijnselen in onze eigene godsdienstige bewustheid, ons op deze vraag geeft, behooren wij de waarde afhankelijk te stellen, die aan deze *betrekkelijke* algemeenheid door ons worde toegekend. Daar nu Biedermann het betoog dezer stellingen tot nog toe schuldig gebleven is, en daar wij nergens zulke verschijnselen

waarnemen, die ons recht geven om God *subject der godsdienst*, (een godsdienstigen God!) te noemen, zoo kunnen wij zijne bepaling der godsdienst voorloopig alleen onder benefice van inventaris aanvaarden.

't Is, mijns bedunkens, de paarden achter den wagen gespannen, als Biedermann van eene definitie der godsdienst uitgaat, om zoo de vraag naar het ontstaan der godsdienst te beantwoorden. Dit zou er slechts eenigszins door kunnen, als deze definitie niets was dan een getrouwe beschrijving van het empirisch verschijnsel, *godsdienst* genaamd, zonder een zweem van inmenging van eigene bespiegeling. Nu neemt hij als bewezen aan, wat nog probleem is. Hij leidt het hoofdstuk over de openbaring — d. i. het ontstaan onzer godsdienstige ideeën — enz. in met de stelling: „De betrekking, waarin God zich tot den mensch stelt, maakt het begrip der *openbaring*, de betrekking, waarin de mensch zich tot God stelt, dat des *geloofs* uit." S. 37.

Logisch kan deze stelling er waarlijk niet door; een feit kan geen begrip, een begrip geen feit uitmaken. Logisch had zij dezen vorm moeten hebben: „Het *begrip* der betrekking van mensch en God, van Gods zijde gedacht, is het *begrip* van de openbaring, enz. Wij bewegen ons hier in enkel begrippen, zonder dat daaruit volgt, dat er iets objectiefs aan beantwoordt; alleen dit volgt er uit, dat als aan het eene begrip iets objectiefs beantwoordt, dit ook met het andere het geval moet zijn. Bij een onderwerp als dit zijn deze soort van fouten in den logischen vorm buitengewoon gevaarlijk.

Biedermann onderscheidt tusschen *onmiddellijke* en *middellijke* openbaringen; van beide is God subject, S. 59 fg.; beide zijn zij „vermittelt," omdat niets „unvermittelt" inhoud onzer bewustheid worden kan, S. 62. *Onmiddellijke* openbaring bestaat in geestesdaden van het Ik zelf, in dezer voege, dat daden van den eindigen geest tegelijk de manifestatie van daden van den oneindigen Geest zijn; bij *middellijke* bestaat het *medium* der openbaring in iets, wat voor het menschelijke Ik niets dan *object* is, hoewel het dit alleen door God zelven zijn kan. S. 63. Dit *medium* is de physische en de zedelijke wereldorde, S. 73.

De onmiddellijke openbaring is de bron der reeds genoemde (aprioristische) ideeën. De immanente eigenaardigheid van *onzen* geest, waaruit zij ontspringen, is de immanentie Gods in ons, zóó opgevat, dat God hierbij *als subject* handelt. Deze open-

baring bestaat alzoo in al die momenten van 's menschen geestesleven, die wezenlijk *daden Gods in hem* zijn, en die hij tegelijk ervaart als *subjectieve geestesacten van hemzelven*. S. 63. „In het eindige subject van het menschelijke Ik is eene macht werkzaam, die wel *eenswezens* met hem is, doch die tevens niet slechts *relatief* maar *volstrekt* boven zijne eindigheid staat." S. 64. Zal ik zeggen, wat ik hierover oordeel? Zoo als deze stellingen hier geformuleerd zijn, hebben zij geen gezonden zin; wat er voor de wetenschap waar in is, dat is een alledaagsche waarheid.

De waarheid, die er in ligt, is eenvoudig deze, dat ieder bijzonder wezen tegelijk zelf subject, en repraesentant der natuur van zijne soort (*genus*) is, nml. in alles wat het is, gevoelt, denkt, doet uit kracht van de algemeene natuur der soort van wezens, van welke dit bijzondere wezen een exemplaar is. Denkt men zich nu deze algemeene natuur in 't afgetrokkene, en denkt men zich dan verder deze zelfde algemeene natuur in alle exemplaren van het genus als een *eenheid*, dan heeft men inderdaad eene eenheid, die subject is der daden, waarvan tegelijk het exemplaar subject is. Noemt men deze algemeene natuur van den menschelijken geest nu (wat evenwel niet geschiedt zonder een sprong in de redeneering) den *Oneindigen* Geest, die alzoo één en dezelfde is in alle menschelijke geesten, dan zijn inderdaad God en mensch tegelijk subject van 's menschen geestesdaden. Dat dit bespiegelingen zijn, die wetenschappelijk geen andere waarde hebben, dan die van hypothesen, dat springt in het oog. Afgezien van deze hypothesen blijft er niets over tenzij de idee der eenheid en des onderscheids van het algemeene en het bijzondere, van de soort en het exemplaar der soort.

Maar nemen wij nu de stellingen zóó als de Schrijver zelf ze uitspreekt: een subject, dat in een subject werkzaam is, en wel zóó, dat de verschijnselen van zijn *subjectief* geestesleven, waarvan het subject zich klaar als van *eigene* daden bewust is, tegelijk en in hetzelfde opzicht daden zijn van een *ander* subject in hem; — woorden! niets dan woorden, die alleen zin verkrijgen, als men ze, lezende wat er niet of niet goed staat, interpreteert uit het stelsel van Hegel, namelijk, dat het oneindige subject alleen in zoover subject is, als de mensch subject is, zoodat de twee subjecten alleen *twee* zijn voor onze *dubbelziendheid*, gelijk men ook de éene zon door twee *media* als twee zonnen ziet. Het strijdt tegen alle logica, om éene handeling aan twee subjecten

toe te kennen, tenzij men zich die twee subjecten als *συνεϱγοῦντες* denke, gelijk twee paärden, die één wagen trekken, of als twee afzonderlijke krachten, welker *resultans* de oorzaak is van eene beweging.

De onmiddellijke openbaring Gods verdeelt Biedermann in deze *drie* soorten: 1°. Voorzoover als de mensch *geest* is, is hij *eenswezens* met God: hiermede overeenkomstig openbaart God zich in den *wetensdrang* (Vernunfttrieb) aan den eindigen geest als zijn oneindigen *grond*. 2°. Voorzoover als de mensch *eindig* is, staat zijn bestaansvorm *tegenover* het wezen van den Oneindige, en openbaart deze zich aan hem in het *geweten* als oneindige *norma*. 3°. Beide deze momenten (*thesis* en *antithesis*) vloeien samen in een derde (*synthesis*), dat der *levensgemeenschap* van den eindigen en oneindigen Geest, aan hetwelk dit beantwoordt, dat God zich in 's menschen religieuse *vrijheid* aan hem openbaart als oneindige *kracht*.

Afgezien van de willekeur, om in de intellectuëele zijde van 's menschen bestaan (N°. 1) eene meer onmiddellijke wezenseenheid met God te zien dan in de moreele zijde daarvan (N°. 2), zoo is mijne hoofdgrieve deze, dat Biedermann deze zwaarwichtige stellingen uitspreekt, zonder ze te bewijzen; zwaarwichtig niet in zoover, als hij eindige verschijnselen, hoewel rechtstreeks en in hunne eindigheid louter gevolgen van eindige oorzaken, beschouwt als momenten van de Godsopenbaring, maar in zoover, als hij hier verschijnselen in een eindig wezen, den mensch, als *onmiddellijke* daden van God, van Gods *oneindig wezen* zelf, beschouwt.

Wat 1°. in 't bijzonder den *wetensdrang* (Vernunfttrieb) betreft zoo is, volgens Biedermann, zeker 's menschen Ik zelf het subject van al die verschijnselen, die ten gevolge daarvan in hem plaats grijpen: tegelijk evenwel is wezenlijk nog een ander iets in zijnen wetensdrang werkzaam; bij datgene, wat het Ik reeds *is*, komt hier nog iets, wat het zelf nog *niet is*, maar wat de grond is, dat hij dit zelf, wat hij *niet is*, (nml. werkelijke geest) worden kan; en deze grond is de oneindige Geest.

't Is klaar, wij hebben hier met de zeer gewone tegenstelling van het *potentiëele* en *actuëele* te doen; dat is, met die uiterst gebrekkige of vage formule, die men tot verklaring van *iedere mogelijke levensontwikkeling* gebruiken kan, volstrekt niet met iets, wat in 't bijzonder aan den mensch, als redelijk of geestelijk

wezen, eigen is. De overgang van de *potentia* tot den *actus* is op ieder levensgebied een onopgelost probleem, het probleem des *levens;* maar gewis is de hypothese van een immanente werking in het levend wezen, die een oneindigen factor tot subject heeft, zonder *wetenschappelijken* grond. De actualizeering van hetgeen een levend wezen potentiëel is, geschiedt inderdaad niet door den factor van hetgeen het levend wezen op eenig gegeven oogenblik *niet is*, maar alleen door de vereenigde werking van hetgeen het zelf actuëel *wel is*, en van al uitwendige levensvoorwaarden, die (naar den aard van ieder levend wezen) voor zijne levensontwikkeling noodig zijn; en zulke voorwaarden zijn voor den mensch, als geestelijk wezen, in 't bijzonder deze, dat hij leve in het geestelijk *medium* der menschelijke maatschappij. Dat is het eenige, wat de *wetenschap* leert; het verdere is voor haar een geheim; wat de philosophie er meer bijvoegt, 't zijn louter hypothesen, aantrekkelijke misschien, maar *hypcthesen*, in geen enkel opzicht *wetenschap* of deel daarvan.

Wil men de levensontwikkeling van boomen, dieren en menschen een openbaring van den Oneindige noemen, die onderscheiden graden heeft, daartegen heb ik natuurlijk geen bezwaar, nml. onder deze twee voorwaarden; vooreerst, dat men deze qualificatie nooit als *wetenschap* beschouwe; en ten andere, dat men niet denke aan eene openbaring van den Oneindige *als oneindig* — zóó openbaart hij zich in ieder geval slechts in het ééne groote Heelal, niet in eenige bijzonderheid daarvan — maar *quatenus per naturam arborum, animalium, hominum explicatur* — eene stelling van Spinoza, waarmede intusschen uiterst weinig gewonnen wordt.

Even weinig grond heeft 't, als Biedermann, S. 67, 2o. van de werkingen des gewetens beweert, dat het menschelijk Ik slechts het actieve subject van het eene moment daarvan is, terwijl het andere moment een oneindig subject heeft, dat tegenover dit bepaalde eindige Ik staat.

De beschrijving van het geweten in het populaire spraakgebruik, als een *forum* Gods in ons binnenste, laten wij in hare volle waarde; ook hebben wij niet het minste bezwaar tegen poëtische beschrijvingen, als deze van Goethe:

Ganz leise spricht ein Gott in unsrer Brust,
Ganz leise, ganz vernehmlich, zeigt uns an,
Was zu ergreifen ist und was zu fliehen.

Maar nauwkeurige ontleding van de verschijnselen, die men het *geweten* noemt, vergunt ons niet, zonder nadere aanwijzing, deze poëzij op te vatten en te bearbeiden als *gestreng wetenschappelijk proza*. Ervaring leert ons veeleer, dat hetgeen wij *geweten* noemen, in ons ontstaat als natuurlijk gevolg van het gezellige leven in ruimen zin, zoodra als dit gezellige leven zich tot gemeenschapsleven in huisgezin, familie, stam, gemeente, maatschappij, volk of staat georganiseerd, of ook meer bijzondere gemeenschapskringen in het leven geroepen heeft — eene organisatie, waarvan de vorm veelszins toevallig en conventioneel kan zijn, maar die toch in de grondtrekken overal een gelijksoortig karakter zal dragen, omdat zij van onze zinnelijke behoeften en begeerten, van ons eigenbelang, van onze sympathetische en gezellige neigingen uitgaat. Nu ligt het in den aard der gemeenschap, ook al draagt zij den allereenvoudigsten vorm, dat wie daarvan lid is, ook gevoelt in bepaalde opzichten niet meer op zich zelf te staan. Veeleer zal de zoodanige als lid der gemeenschap zich ook in zijne mate haar vertegenwoordiger gevoelen. Dit sluit den eisch van zelfverloochening in zich, aangezien dit gevoel zich doorgaans tegenover de eigene individuëele neigingen en belangen moet plaatsen. Het beseffen, het innerlijk ervaren van deze tegenstelling is het beseffen of innerlijk ervaren van het dualisme van plicht en van lust of begeerte.

Voor zoo ver nu als de gemeenschap reeds ontstaan is en het individu daarin niet door een eigen wilsdaad, maar van zelf opgenomen wordt, voor zoo ver ook kan dat gevoel, van repraesentant der gemeenschap te wezen, zeer zwak bij hem zijn; en dan doen zich de eischen der gemeenschap aan zijne bewustheid voor als van buiten af opgelegde plichten; ook dan evenwel bestaat dat gevoel, hoe zwak ook, werkelijk altijd in hem, omdat hij zelf van anderen de vervulling dier plichten vordert. Het plichtgevoel, waaraan objectieve goedkeuring of afkeuring van ieders daden door hem zelven verbonden is, ontstaat alzoo noodwendig uit het gemeenschapsleven, en het wordt eene tegenstelling tegenover het lustgevoel uit kracht van het dualisme zijner bewustheid aangaande zich zelven, eensdeels als individu, dat tegenover andere individuën staat (egoïsme), andersdeels als

lid der gemeenschap. Het oordeel over zich zelven bij plichtovertreding is dientengevolge altijd zelfveroordeeling, hoe zwak ook.

Deze zelfveroordeeling nu gaat onder bepaalde omstandigheden met *gewetenspijn* gepaard; nml. dan als de gemeenschapsbetrekking, tegen welke overtreden is, zich met het gevoelsleven van den overtreder meer of minder vereenzelvigd heeft, zoodat hij zelf nu innerlijk partij trekt voor den beleedigde en tegen zich zelven; dit zal aanvankelijk dan vooral het geval zijn, wanneer het medelijden, ontstaande door het intermediair van de fantasie die zich in het lijden van den beleedigde verplaatst, hem met onwillekeurigen afkeer en zelfs met haat jegens den moedwilligen veroorzaker van dit lijden, hier jegens zichzelven, vervult. Later heeft zoowel het gedurig meer gecompliceerde der levensbetrekkingen, als ook de onwillekeurige substantiveering (ik zou bijna zeggen: hypostatizeering) der algemeene of abstracte begrippen, die daardoor zelfstandige zedelijke machten worden, ten gevolge, dat de zedelijke bewustheid zelve een zeer samengesteld verschijnsel wordt, hetwelk dan zeer moeielijk in zijne wezenlijke elementen opgelost worden kan. Maar voor de genetische verklaring van de meeste gewetensverschijnselen is de bovenstaande voorstelling voldoende.

Inderdaad, wanneer wij afzien van de vrees voor geheimzinnige straffen der Godheid in dit leven of voor helsche straffen na den dood (— al hetwelk niet een bron, maar een gevolg van het godsdienstig geloof, en derhalve geenszins een oorspronkelijk of noodzakelijk gewetensfeit is —) dan vinden wij bij empirische analyse des gewetens niet het minste, wat ons wijzen zou op de immanente werking in ons van een oneindig subject hetwelk tegenover ons staat; dan komen wij veeleer tot de overtuiging, dat de aard en mate der gewetenswroegingen afhangen van de bepaalde betrekking, waarin overtreden is, van de zwakker of krachtiger vertegenwoordiging dezer betrekking in het gevoel, en van de meerdere of mindere kracht, waarmede het door de overtreding veroorzaakte lijden het eigen gevoel van den overtreder aandoet [1]).

Op soortgelijke wijze, als rede en geweten, herleidt Bieder-

[1]) Ik stem terstond toe, dat deze verklaring van het geweten niet volkomen bevredigend is. Ik weet zeer goed, dat zij nog al het een en ander, wat wij ook aan het geweten toekennen, buiten rekening laat. Edoch *geweten* is ook niets dan een *woord*, in hetwelk men vele veelsoortige verschijnselen samen-

mann 3°. ook 's menschen *religieuse vrijheid* tot onmiddellijke openbaring Gods: zij bestaat in de daad van het Ik, waardoor het Ik zich boven al die toestanden der bewustheid, die zich als producten van eindige factoren laten verklaren, verheft tot een denken, gevoelen en willen, dat een oneindigen factor onderstelt. Dit geldt, *a.* van de religieuse ideeën, tot welke men slechts kan komen door een sprong „über seine eigene Verstandesvermittlung hinaus." S. 71.

Waarom tot verklaring van dezen sprong de hypothese van een immanente werking van den oneindigen God noodig zou zijn, blijkt volstrekt niet. „Verstandesvermittlung" is alleen daar mogelijk, waar denkbeelden zich *positief* uit bijzondere waarnemingen laten afleiden. Ondersteld nu, dat de menschelijke geest een wezen is van eene hoogere orde dan de orde der zinnelijke wereld (wèl te verstaan: zooals haar beeld zich in ons afteekent ten gevolge van al onze zinnelijke levenservaringen), dan ook moet het onbevredigende van dit beeld der zinnelijke wereld-orde behoeften in onzen geest opwekken, die ons iets anders doen postuleeren: maar dat hoogere van onzen geest behoeft daarom nog niet dadelijk iets *oneindigs* te zijn, allerminst openbaring van den Oneindige, *als subject*, in ons binnenste.

Overigens is de stelling, dat „eigene Verstandesvermittlung" ons niet zonder sprong tot onze godsdienstige ideeën kan brengen, wezenlijk de erkenning, dat die ideeën voor bewijs niet vatbaar zijn, dat derhalve een gestreng wetenschappelijk Godsbegrip niet mogelijk is, daar de wetenschap onverbiddelijk tegen al zoodanige „sprongen" in de redeneering protesteert.

b. Biedermann wijst verder op gevoelstoestanden, waarin de mensch zich *in zich zelf oneindig gevoelt.* Dit gevoel „kan niet slechts in bijzondere gevallen," gelijk de schrijver toegeeft, „louter illusie zijn," maar het laat zich niet gestreng bewijzen, dat het niet altijd illusie is; dat het iets meer is dan een interpretatie *als oneindig* van hetgeen werkelijk *eindig* is, en zich alleen

---

vat, maar aan hetwelk geenszins *ééne* bepaalde *realiteit* in den mensch beantwoordt. Eene juiste en volledige definitie van het geweten is *in zich zelf* onmogelijk, omdat de onderscheiden zoogenaamde gewetensverschijnselen niet allen uit ééne en dezelfde bron voortvloeien. Eigenlijk is geweten een *terminus*, die wetenschappelijk geheel en al onbruikbaar is, en met betrekking tot welken Rothe (*Ethik* II, 21) het spraakgebruik met recht „ein ungeheuer chaotischer" noemt.

als oneindig voordoet; deze schijn ontstaat uit de omstandigheid, dat de onderscheidende en reflecteerende bewustheid in zulke gevoelstoestanden, die ons geheel overmeesteren, op den achtergrond treedt en insluimert, als wanneer, bij gemis van alle reflecteerende onderscheiding, ook alle gewaarworden van ruimte en tijd wegvalt. Van het *oneindige* in het gevoel, dat zelfs bij vrij onheilige gevoelstoestanden plaats grijpen kan (men denke aan het bekende gesprek van Faust met Gretchen), is het onbewijsbaar, dat het ooit iets objectief Oneindigs wezen zou, iets anders dan alleen de overmeestering van het subject door het object waarbij dit laatste het subject geheel in zijne macht heeft. In dit geval wijst dit verschijnsel ons veeleer op de eindigheid van het subject, als hetwelk bij bepaalde invloeden onmachtig is om zich zelven te handhaven in al de klaarheid en al de scherpte van zijne eigene onderscheidende en reflecteerende werkzaamheid. Of deze voorstelling *de* ware is? of die van Biedermann *in abstracto* niet mogelijk is? Dat is de vraag niet! De vraag is alleen deze, of de verschijnselen, waarop Biedermann wijst, *noodwendig* zóó verklaard *moeten* worden als hij doet; alleen dan toch kan het resultaat zijn: een *wetenschappelijk* Godsbegrip. Hiervan ben ik mij ten volle bewust, dat iedere andere verklaring dan de zoo even gegevene alleen mogelijk is als eene *subjectieve*, derhalve als eene zoodanige, die tot de algemeene categorie des *geloovens*, maar nooit tot die des *wetens* behoort; wie haar als zoodanig mocht willen verdedigen, hij vindt in mij geenszins een bestrijder.

c. Des Schrijvers opvatting van de *vrijheid*, als een „Sichaussichselbstbestimmen" als geest, onafhankelijk niet alleen van alle eindige, den wil determineerende factoren, maar ook van de som van die alle, kunnen wij hier moeielijk beoordeelen. omdat hij iedere nadere verklaring van hetgeen hij er mede bedoelt, gelijk ook ontvouwing van de gronden, waarop deze zijne opvatting rust, schuldig blijft; hij spreekt alleen van eene „Thatsache". Nu, wij verlangen niet, dat iemand de realiteit van „Thatsachen" zal bewijzen; maar Biedermann had niet mogen vergeten, dat er een groote klove is tusschen eene „Thatsache", en de *qualificatie* van iets als „Thatsache".

Slaan wij nu het oog op de voorstelling en ontwikkeling van het eigen Godsbegrip des schrijvers, die telkens terugwijst op zijne critiek van het kerkelijk Godsbegrip. Wij be-

ginnen met die stelling, waarin de Schrijver zijne critiek van de leer der drieëenigheid beknopt samenvat, S. 553. Zij luidt zoo: „Op den grondslag der onderstelling van eenen *persoonlijken* God moest dat Godsbegrip, dat door het christelijk beginsel gepostuleerd wordt, zich noodzakelijk tot drieëenigheidsleer ontwikkelen. Men moest namelijk het Goddelijke, zoowel in Christus, als in de gemeente, opvatten niet alleen als ware Godheid, en derhalve ook als persoonlijk bestaand, maar ook en tegelijk als moment van den éénen God."

Aangezien de Schrijver zelf het zuivere christelijke beginsel, van den vorm der voorstelling ontdaan, handhaaft, en hij tevens de leer der drieëenigheid voor onzinnig verklaart, zoo volgt op zijn standpunt uit deze zijne stelling, dat ieder christen, die aan Gods persoonlijkheid gelooft, inconsequent is, als hij het *Symbolum Quicunque* niet van harte onderschrijft; of anders, dat het geloof aan de persoonlijkheid Gods al de schuld draagt van die dogmatische twisten en haarkloverijen, die op de vaststelling van dit symbool zijn uitgeloopen. Is alzoo de „ongerijmde" drieeenigheidsleer de onvermijdelijke consequentie van de vereeniging des christelijken beginsels met het geloof aan Gods persoonlijk bestaan, dan ligt de schuld daarvan natuurlijk òf aan het christelijk beginsel òf aan dit geloof, en dan moet ieder kiezen tusschen deze twee, aangezien het vasthouden aan de persoonlijkheid Gods dan is, bewust of onbewust, vijandig zich plaatsen tegenover het christelijk beginsel.

Nu getuigt de geschiedenis, dat het geloof aan een persoonlijken God in Israël de reinste en rijkste openbaringen der godsvrucht heeft te voorschijn geroepen (men denke aan vele der schoonste Psalmen, die geheel rusten op het geloof aan Gods persoonlijke betrekking tot ons). Toch zien wij bij dit volk niet eens een begin van ontwikkeling der drieëenigheidsleer. Dit feit maakt 't alzoo reeds vrij onwaarschijnlijk, dat genoemde schuld vooral in het geloof aan Gods persoonlijk bestaan te zoeken is.

Verder leert alweder de geschiedenis, dat, gelijk Rothe (a. w. I. 123) zich uitdrukt, de wijsgeerte noodzakelijk tot mythologizeerende verpersoonlijkingen vervalt, zoodra als zij de idee van een persoonlijken God (d. i., voegt hij er bij, wat mijns bedunkens te sterk gesproken is, d. i. in waarheid geheel en al de idee van God) opgeeft.

Eindelijk is ook dit niet te ontkennen, dat het zoo goed als onmogelijk is, bij de uitdrukking: *de onpersoonlijke Absolute*, iets wezenlijks te denken, en dat het geheel onmogelijk is, voor zulk eenen onpersoonlijken Absolute eerbied te gevoelen, het hartelijk lief te hebben, daarop het vertrouwen van het hart te stellen. Het christelijk beginsel, hetwelk het geloof aan den persoonlijken God buitensluit, moet derhalve ook in de godsdienst de gevoelsaandoeningen of toestanden van eerbied, liefde en vertrouwen buitensluiten.

Ik moet bekennen, dat ik dat christelijk beginsel zeer begin te wantrouwen, en nog niet bereid ben, daarvoor het geloof aan den persoonlijken God prijs te geven, Ja, dit wordt mij klaar, dat genoemde schuld alleen aan het christelijk beginsel te wijten is, wél te verstaan, aan hetgeen Biedermann zoo noemt [1]).

Wat noemt hij zoo? „Het christelijk beginsel is de persoon van Christus;" zietdaar zijn antwoord, S. 389, waarin hij beknopt samenvat, wat hij S. 125 fgg. uitvoerig over dit onderwerp gezegd heeft. Dit antwoord is òf een paradox òf eene mystificatie. Hier het laatste, aangezien hij op de laatst aangehaalde plaats van „het godsdienstige beginsel des christendoms, van hetwelk de persoon van Jezus de historische bron is," deze definitie geeft: „het is *de godsdienstige persoonlijkheid van Jezus zelve*, d. i. die godsdienstige wederkeerige betrekking tusschen God en mensch, oneindigen en eindigen geest, die, als feit der godsdienstige zelfbewustheid van Jezus, in de geschiedenis der menschenwereld nieuw ingekomen en in haar de godsdienstige gemeenschap des christendoms gesticht heeft." Wat is het: „d. i." in deze bepa-

[1]) Rothe (a. w. I. S. 46) zegt zeer waar, dat, waar zich het geval voordoet, dat de resultaten der bespiegeling over God en godsdienst niet in de volste harmonie zijn met de inspraken van het godsdienstig gevoel, hetwelk de eenige bron onzer godsdienstige voorstellingen is, dit voor den bespiegelenden theoloog een afdoend bewijs is, dat zijn bespiegelende arbeid mislukt is, en dat hij dan geen oogenblik aarzelt, zijn bespiegelend stelsel weder af te breken, hoeveel moeite hij er aan besteed hebbe; en hij legt om deze reden de plegtige verklaring af, dat hij eerder aan alle bespiegeling den rug toekeeren zou, dan te vertrouwen op eene methode, welker resultaten hem den persoonlijken God, het *Gij* van onze gebeden zouden ontrooven. In dit opzicht kan hij evenwel gerust zijn. De allerbuigzaamste bespiegeling schikt zich altijd naar de subjectiviteit van den bespiegelenden wijsgeer; zij pleegt, zegt Ueberweg, *Logik*. S. 420, in poëtische en half poëtische vormen datgene te anticipeeren, wat der gestrenge wetenschap verborgen is.

ling anders dan des Schrijvers bekentenis, dat hij, waar hij het christelijk beginsel *de godsdienstige persoonlijkheid van Jezus zelve* noemt, wezenlijk iets anders bedoelt dan ieder mensch in deze woorden lezen moet? Maar tegen deze nader verklaarde definitie zelve moeten wij protest inleggen, niet het meest ter wille van het woordeke *nieuw*, dat slechts onder groot behoud juist mag heeten, maar tegen de definitie zelve, als wij haar naar analogie van zijn ons reeds bekend stelsel moeten opvatten. Immers wat hij „feit der godsdienstige bewustheid van Jezus" noemt, daarmede bedoelt hij iets in Jezus, waarvan *de oneindige Geest* in gestrengen zin het *subject* is. Ik betwist hem natuurlijk het recht niet, om de fantastische voorstelling, dat God *in zijne oneindigheid en onmiddellijk* het subject van al de momenten van 's menschen *subjectief* geestesleven is, als ernstig proza te behandelen. Maar hier beweegt hij zich op historisch gebied, en niets geeft hem recht, om ook de religieuse bewustheid van Jezus in het keurslijf zijner bespiegeling te snoeren, of, anders gezegd, vast te stellen, dat dit wezenlijk de religieuse bewustheid van Jezus zou zijn, alleen maar uit den inadaequaten of naïeven vorm der voorstelling, zooals Jezus haar had, overgezet in den adaequaten vorm der zuivere logische gedachte. Dit is zoo weinig juist, dat integendeel, volgens alles wat wij historisch omtrent Jezus weten, juist de idee der persoonlijkheid Gods in hare hoogste consequentie, of als zuiver geestelijke, zedelijke persoonlijkheid, een der grondideeën, zoo niet *de* grondidee zelve, van zijne godsdienstige bewustheid moet geweest zijn. Wat nu blijft er van Jezus' prediking, dat de betrekking van God en menschen een reine liefdebetrekking is, als die van Vader en kinderen, in 's hemels naam over, als wij haar, zoogenaamd, overzetten in een stelsel, waarin voor de idee der persoonlijkheid Gods geene plaats is?

Deze laatste idee is Biedermann's cauchemar. Gelijk zijne critiek van de bewijzen voor Gods bestaan eene ietwat eentoonige variatie is op het thema, dat al die bewijzen goed zijn, als men slechts deze kleinigheid toegeeft, dat het eenige, wat zij willen bewijzen, namelijk het bestaan van een persoonlijken God, daardoor volstrekt niet bewezen wordt, zoo is zijne critiek van de kerkleer over het wezen en de eigenschappen Gods eene nog wat eentooniger variatie op het thema, dat de absoluutheid Gods in onverzoenlijke tegenspraak is met zijne persoonlijkheid.

In beide deze opzichten ga ik nog een schrede verder dan hij; want 1°. ook die rest van bewijskracht die hij aan de genoemde bewijzen toekent, moet ik daaraan ontzeggen; en 2°. ik beweer *met* Biedermann, dat alle eigenschappen Gods, *als persoonlijke eigenschappen opgevat*, bij gestreng logische bewerking, tot ongerijmde consequentiën voeren, maar ik beweer tevens, *tegenover* Biedermann, dat alle eigenschappen Gods, *ook als niet persoonlijke eigenschappen opgevat*, bij gestreng logische bewerking, tot even ongerijmde consequentiën voeren. Moest alzoo de gestrenge logische consequentie hier het eindoordeel spreken, dan zou haar vonnis moeten luiden: „Er is geen God; aan het gedachtebeeld *God* komt evenmin het *esse* als het *existere* toe; er is geen Absolute, evenmin een onpersoonlijke Absolute, als een persoonlijke Absolute."

Alleen de gestrenge consequentie spreekt hier werkelijk geheel iets anders; zij verklaart zich incompetent; zij weigert hardnekkig, (en zij heeft er gelijk aan) om te oordeelen over voorstellingen, die òf loutere negatiën zijn, òf slechts beelden en gelijkenissen; zij eischt (en zij is met dezen eisch in haar goed recht) dat men voor hare vierschaar geen andere begrippen of stellingen brenge, dan de zoodanige, die een streng wetenschappelijken vorm dragen. Met loutere negatiën (wèl te verstaan de zoodanige, waarbij men zelfs de abstracte mogelijkheid ontkent, dat de genegeerde praedicaten wezenlijk praedicaten van het subject kunnen zijn), en met beeldspraken wil zij niets te maken hebben. Vader Aristoteles heeft haar dit streng verboden.

Het grondgebrek van de kerkleer over God, zietdaar eene stelling die de schrijver op tal van plaatsen uitspreekt, ligt hierin dat God voor haar het voorwerp is van het voorstellende denken, terwijl iedere leer over het bovenzinnelijke, die den psychologischen vorm der voorstelling draagt, eene contradictie in zich bevat, die aan het licht treedt zoodra als het critische verstand deze leer aan scherp onderzoek onderwerpt. Ik acht deze stelling alleen dan juist, als men de woorden: „Het grondgebrek der kerkleer;" vervangt door deze: „Het volstrekt onvermijdelijke kenmerk van iedere mogelijke leer over God." Of is het misschien aan Biedermann gelukt, dit „grondgebrek" te vermijden? Kan men van zijn Godsbegrip getuigen, dat het louter product van het zuivere denken, dat het vrij van iederen vorm van voorstelling, „reiner, adäquater Gedankenausdruck" is?

Opus arduum! Ja, wel kunnen wij, door ons abstractie-vermogen, iedere bijzondere voorstelling wegdenken; wij doen dit immers zonder inspanning, als wij bij een mathematisch betoog eenig bijzonder figuur construeeren als type van alle mogelijke figuren van dezelfde categorie, en wij dan alles buiten rekening laten, waardoor deze bijzondere figuur zich van alle overige bijzondere figuren dezer categorie onderscheidt. Maar zoo bedoelt Biedermann het niet; bij deze geestesoperatie toch vervangt slechts eene zwevende, of liever altijd afwisselende reeks van bijzondere voorstellingen de ééne, geheel bijzondere en concrete. Zoo als hij 't bedoelt, dunkt 't ons onmogelijk. Wij meenen namelijk, dat de gedachte van het reëele een ontledigde vorm wordt, die ons geheel ontvallen moet, zoodra als wij haar met de uiterste consequentie van iedere rest van voorstelling ontdoen.

De schrijver bouwt zijn Godsbegrip op de genoemde bewijzen voor het bestaan van God, die bij hem worden tot bewijzen voor het *Zijn* van God, in tegenstelling tegenover *Bestaan*. Al deze bewijzen vloeien samen in het *ontologische*, dat evenwel met het Anselmiaansche niets te maken heeft, maar dat hier een besluit is uit het Zijn van den eindigen geest tot het Zijn van God.

Jammer maar dat deze bewijzen zelfs het weinige, hetwelk Biedermann er uit haalt, niet gestreng wetenschappelijk bewijzen; het COSMOLOGISCHE niet: omdat ons verstand wel een „toereikenden grond" voor iedere *verandering* van het eindige, maar niet voor de *existentie* als zoodanig vordert; het TELEOLOGISCHE niet: omdat hetgeen hij noemt „*de immanentie van het begrip van doel in het natuurproces*", wel verre van een *ervaringsfeit* te zijn, niets is dan een begrip, hetwelk ontstaat, als wij de werkzaamheden van onzen geest tot maatstaf stellen bij onze beoordeeling van de verschijnselen in de natuur; het bewijs E CONSENSU GENTIUM niet: omdat het feit van het vrij veelvuldig ongeloof aan God eene instantie is tegen hetgeen uit dit bewijs zou moeten volgen: nml. „de aan den menschelijken geest immanente noodzakelijkheid van de Godsidee." Zelf erkent de schrijver dat het MOREELE argument, gelijk ook het ONTOLOGISCHE, reeds de juistheid van het TELEOLOGISCHE onderstelt. Zoo heeft dan Biedermann het gestreng wetenschappelijk bewijs van de juistheid van zijn Godsbegrip niet geleverd, en daarom doen wij wèl, als wij ons niet laten inponeeren door de telkens terugkeerende phrase: „Der Schluss (dieser Beweiss) führt *zwingend* darauf," u. s. w.

Verwonderen kan ons dit zeker niet. 't Is toch een feit, dat ook onder de zeer wetenschappelijk gevormde, zelfstandig denkende mannen, aan wie niemand den naam van *deskundig* of de bevoegdheid om mede te spreken zal willen ontzeggen, vele ongeloovigen en sceptici worden gevonden.

Zullen wij, ter verklaring daarvan, onze toevlucht nemen tot eene wijze van redeneeren, als die Schiller hekelt in het bekende epigram:

> Dacht' ich's doch! Wissen sie nichts Vernünftiges mehr zu erwidern,
> Schieben sie's Einem geschwind in das Gewissen hinein!

Gewis niet! Maar dan ook moet het genoemde feit ons terstond hiervan overtuigen, dat er evenmin in de ons omringende buitenwereld, als in onze eigene inwendige wereld met gestreng wetenschappelijke gewisheid verschijnselen aan te wijzen zijn, die men, volgens de wetten der logica en zonder sprongen in de redeneering, moet vertolken, en niet anders kan vertolken, dan als *positieve* teekenen van het bestaan, of zijn van God, hoe ook gedacht. *Positief waarnemen*, kunnen wij niets wat niet *eindig* of *begrensd* is.

Ontken ik hiermede, dat er toestanden der bewustheid in ons kunnen zijn, die het geloof aan den Eeuwige *postuleeren?* Ontken ik, dat er op grond van die postulaten vaste geloofsovertuigingen kunnen verkregen worden? Verre van daar! Alleen bedenke men dit: *postulaten* dragen altijd een *subjectief* karakter; 't ligt bovendien in den aard van *deze* postulaten (wat ik elders naar ik meen, voldoende heb aangetoond) dat zij nooit kunnen worden tot *positieve* teekenen van het Eeuwige of den Eeuwige in ons, dat zij alleen factoren des *geloovens* zijn, zonder ooit factoren des *wetens* te kunnen worden, en dat zij, ook waar zij ons tot vast geloof aan het *Dat* van den Eeuwige brengen, ons niets kunnen zeggen omtrent het positieve wezen van den Eeuwige. Het *positieve* in onze ideeën over God is derhalve inadaequate voorstelling, van welker inadaequaat karakter de denkende geloovige zich met de volkomenste klaarheid bewust is; maar ook het *negatieve* daarin kan van den onvermijdelijken *vorm der voorstelling* niet losgemaakt worden, aangezien immers iedere negatie van een voorstelling zelve niets is dan een voorstelling in negatieven vorm. Er blijft van ieder mogelijk Godsbegrip niet het minste over, als wij, gelijk Biedermann, S. 557, 659 eischt, de analogie

met het eindige of met het menschelijke Ik volstrekt opgeven, en niet op eene of andere wijze, zij 't ook *in infinitum* verdund, daaraan vasthouden.

Biedermann meent door analyse van het begrip *Absolute Geest* te kunnen komen tot een Godsbegrip van positieven inhoud en dat vrij is van den vorm der voorstelling. Zonderlinge waan! Alsof analyse van een algemeen begrip ooit onze kennis verrijken kon! Alsof deze logische operatie uit een algemeen begrip ook maar iets kon te voorschijn halen, wat wij zelve er niet van te voren in hebben gelegd! Zelfs meent de schrijver dat de uitdrukking *absolute Geest* reeds eene tautologische samenstelling zou zijn, daar het *absoluut zijn* het *zuiver-geest-zijn* in zich sluiten zal, en omgekeerd. Juist het tegenovergestelde is waar: het *absoluut-zijn* sluit het *zuiver-geest-zijn* buiten. Absoluut (*zonder nadere bepaling*, en derhalve niet slechts in eenig opzicht absoluut, in andere opzichten niet) is in ieder geval, zoo iets, dan alleen het Universum, de eenheid van al wat natuur is en al wat geest is. Van *het absolute* (zonder nadere bepaling) is de stelling van Spinoza volkomen juist, dat *omnis determinatio est negatio*. Laat nu vrij al wat niet geest is (d. i. al het *existeerende*, in onderscheiding van al het *Zijnde*, al de materie, voor zoover als zij materie is — volgens Biedermann zelven) een volstrekt *onzelfstandig* moment in het levensproces van den Geest zijn, toch sluit het existeeren van zoodanige *onzelfstandige* momenten, die niet Geest zijn, het *absoluut-zijn* van den Geest buiten. Absoluut is de Geest alleen, wanneer het Universum *in ieder mogelijk opzicht* niets dan zuiver Geest is. Naauwelijks durf ik zeggen: „wanneer ieder moment van dien Geest zelf Geest is;" want het *absoluut-zijn* sluit alle onderscheid van momenten volstrekt buiten; ieder van de momenten van *het* Absolute zou toch niet zelf in ieder opzicht Absoluut kunnen zijn; zoo zou dan *het* Absolute weder iets in zich hebben wat niet in ieder opzicht absoluut was; daarmee zou het zelf ophouden *het* Absolute te zijn. Evenmin als eindige grootheden, hoe ook vermenigvuldigd, ooit het oneindige kunnen worden, evenmin ook kan het Absolute ooit uit momenten bestaan. Het begrip Absoluut is derhalve *voor de wetenschap* onbruikbaar. De consequente uitwerking van het begrip *de Absolute* voert tot contradictiën, die allermerkwaardigste familietrekken vertoonen met die contradictiën, welke men aan het dogma der drieëenigheid te laste legt.

„Het **Absoluut**-zijn," zietdaar de grondleggende definitie van Biedermann's verdere analyse, S. 551, „is niet *afgetrokken oneindigheid*, louter ontkenning van alle eindig Zijn — dit is ook het Niets — maar tegelijk *stelling* („Position") *van zich zelf* en *in zich* van alle *eindig* zijn. *Absoluut*-zijn is zuiver *In-zichzelf-* en *Door-zichzelf*-zijn en *in zich Grond*-zijn van alle Zijn buiten zich — de *aseitas* van God in de kerkleer."

Volkomen waar! juist de *aseitas* der kerkleer, de *causa sui* van Spinoza; d. i. juist eene samenstelling van begrippen, die elkander opheffen, een openbare ongerijmdheid. *Aseitas, causa sui* is volkomen de man, die zich zelf bij de haren uit de poel trekt [1]).

1°. *Absoluut* is een praedicaatsbegrip, dat zonder een subject niet mogelijk is, maar dat dit subject zelf niet uitdrukt. *De Absolute* is een logisch praedicaatsbegrip in den grammatischen vorm van een substantivum, welke vorm natuurlijk aan het logische begrip niets hoegenaamd verandert. In een praedicaatsbegrip ligt geen subjectsbegrip; alleen synthese kan alzoo het praedicaatsbegrip uitbreiden tot een subjectsbegrip, analyse is daartoe onvermogend, tenzij door drogredenen.

2°. *Absoluut* drukt uit, dat men *alle grenzen wegdenkt*, en kan dus alleen praedicaat zijn van iets, waaraan ik aanvankelijk *grenzen* denk, die ik wegdenk, van iets wat dus ook de mogelijkheid van *begrensd-zijn* moet hebben. Ik kan niet zeggen: „De klank van een trompet is niet paarsch, niet zuur", enz., omdat *klank* en *kleur*, en *klank* en *smaak* volstrekt *disparate categoriën* zijn. *Niet paarsch* is alleen datgene, wat ook als *paarsch*, *niet zuur* alleen datgene, wat ook als *zuur* gedacht worden kan, zonder logische ongerijmdheid. Ik noem de ruimte *onbegrensd;* maar

---

[1]) Wat Rothe (a. w. I. 86 fgg.) tot verdediging van dit wanbegrip zegt, bewijst voldingend, dat het zich volstrekt niet verdedigen laat. Behartiging verdienen zijne woorden: „Wenn man das Absolute (oder Gott) denken will, steht nur die Alternative offen, es entweder als seine eigene Wirkung zu denken, oder als die Wirkung eines Andern." Rothe verklaart zich natuurlijk vóór den eersten term; wij meenen, dat er veeleer uit volgt: Het Absolute is (positief) ondenkbaar; of: Er is geen gestreng wetenschappelijk Godsbegrip mogelijk. Als bijv. Rothe zelf (S. 211) dit de meest juiste definitie van Gods *oneindigheid* noemt: „God is als een cirkel, waarvan het centrum overal, en de omtrek nergens is:" wat is dat anders dan een spelen met ondenkbare begrippen? Een *centrum* dat *overal* is! „Wo ist das *Symbolum Quicunque?* Gebt es mir her' ich will es zehnmahl beschwören, ehe ich die Sätze unseres Philosophen nur Einmal anders als Aberwitz nenne." (Strauss.)

omdat de categorie *ruimte* van dien aard is, dat er zich het praedicaat *begrensd* op kan laten toepassen. Zeg ik nu: „God is *absolute* Geest"; dan breng ik hem in dezelfde categorie met *begrensde* geesten, en kom, wat ik ook doe, in mijn Godsbegrip nooit den vorm der analogie te boven. Of voeg ik er bij: „Ik bedoel *absoluut* in zoodanigen zin, dat ook de abstracte mogelijkheid van het *begrensd zijn* weggedacht worden moet"; dan gebruik ik eene phrase, waarbij ook alle denken wegvalt, evenzeer als alle voorstelling van het praedicaat wegvalt bij de phrase: „Een niet paarsche, een niet zure trompetklank".

3°. Het is onwaar, dat **Absoluut**-zijn in den zin van abstracte oneindigheid ook praedicaat van het *Niets* zou wezen; want als wij in deze formule (gelijk hier) den klemtoon leggen op *absoluut*, (en niet op *zijn*) dan is het woord *zijn* niets dan de *infinitivus van het hulpwerkwoord*; 't is dan de meest abstracte vorm van de *copula* (van *is*), die twee voorstellingen met elkander verbindt, waarvan de eene hier slechts verzwegen is; deze *infinitivus* dient hier alleen, om het praedicaatsbegrip in den meest algemeenen, louter grammatischen vorm van een *substantivum* te brengen. Maar dan ook kan *absoluut* hier nooit de negatie van het *zijn* wezen, alleen de negatie van het praedicaat *eindig*. — Of legt men den klemtoon op *zijn* (Absoluut **zijn**), dan is *absoluut* louter adverbiale bepaling van het *zijn*, en dan duidt het alleen aan, dat aan iets uit het oogpunt van het *zijn*, het praedicaat *absoluut* toekomt, terwijl het tegelijk uit ieder ander oogpunt wel *eindig* kan wezen. Er is niet de minste *logische* contradictie in de stelling der atomistische materialisten, die aan de grondstoffen een eeuwig en onveranderlijk Zijn, een Zijn zonder oorzaak, toekennen; volgens deze theorie komt aan ieder der grondstoffen, ieder der atomen, het Zijn *in absoluten zin* toe, terwijl zij toch begrensde grootheden zijn.

4°. 't Is speculatieve willekeur, daarom niet verschoonbaar omdat zij zeer gewoon is, het begrip *Absoluut-zijn* om te zetten in het begrip *Positie van zich zelf* en *in zich zelf van al het eindige* zijn. *Zijn* is niets dan *Zijn*, en met een praedicaat verbonden, een *Zoo-zijn*, niets anders of meer; *positie* (— het zetten of stellen —) daarentegen is een *actus*. Voorts is *Positie van zich zelf* eenvoudig een wel gewoon, maar toch een wanbegrip, dat zijn oorsprong dankt aan een overdrachtelijke spreekwijze, met welke de Duitsche wijsgeeren opereeren als of er niets overdrachtelijks in ware — eene operatie, die uit haren aard op een nutteloos

cijferen met ondenkbare begrippen uitloopt. De oorsprong van dit wanbegrip ligt in de niet ongewone definitie der zelfbewustheid, die in haar ontstaan en bestaan beschreven wordt als een „Sichselbstsetzen" van het Zelf. Analyse van deze nuttelooze phrase doet ons terstond zien, dat *Zelf* hier in twee beteekenissen, een *eigenlijke* en een *overdrachtelijke*, gebezigd wordt, in die van het *Zelf*, dat zich voorstelt of denkt (de *eigenlijke* beteekenis), en in die van het *Zelf*, dat voorgesteld of gedacht wordt (de *overdrachtelijke* beteekenis); want dit laatste *Zelf* is niet het *Zelf*, maar een voorstelling van het *Zelf*; het Ik heeft evenmin *sich zelf* als wezenlijken inhoud zijner gedachten, als een huis, een boom, enz.; wat het als inhoud van zijne gedachten heeft, is de voorstelling van een huis, van een boom, van zich zelf. Trouwens, kon de mensch reëel zich zelven tot inhoud van zijn denken maken, dan zou de *actus* van zoodanig denken voldoende zijn, om hem tot volkomene zelfkennis te brengen. Of bedoelt men met *Zelf* het inhoudledige Ik? Dan bedoelt men iets, wat noch subject des denkens is, noch object daarvan kan zijn, een inhoudledige verstandsabstractie, zoo tot in het uiterste voortgezet, dat zij zich zelve vernietigd heeft.

Om nu uit het begrip *absoluut-zijn* het begrip *zuiver-Geest-zijn* te halen, begint de Schrijver met het *absoluut-zijn* van God *formeel* nader te bepalen als „de contradictorische tegenstelling tegenover het formeele begrip: *eindige existentie*," of wat hij het zelfde noemt: „Existentievorm der wereld."

De logica ontkent het reëele Nevens-elkander van de objecten van *contradictorische* voorstellingen; het begrip *contradictorisch* drukt altijd uit, dat òf de eene of de andere voorstelling wegvallen moet. De eerste logische wet: A niet = Niet-A, wordt hier overtreden, tenzij de schrijver late volgen: „Derhalve — òf de Absolute Geest is niet, òf de wereld existeert niet — òf (ja dit blijft er over, maar wordt hier van zelf buitengesloten) God en wereld kenmerken zich door zoodanige praedicaten, dat zij volstrekt niets met elkander gemeen hebben, en derhalve eene tweeheid vormen. Is God de contradictorische tegenstelling tegenover de existentie der wereld, dan is deze laatste de contradictorische tegenstelling tegenover het Zijn van God, en beider eenheid heeft het *purum nihil* even gewis tot resultaat, als +A vereenigd met —A gelijk aan *nul* is.

Ook als de Schrijver nu verder van de wereld zegt: „Het

Zijn der wereld is geen absoluut zijn, maar een oneindig proces van eindige existentie in ruimte en tijd;" dan is dit alleen waar van de bijzondere bestaansvormen der wereldsche dingen, niet van de grondstoffen zelve, allerminst van de Wereld als geheel, waarvan wij niets weten, maar die in ieder geval als Geheel niet *in de ruimte* en *in den tijd* bestaat, aangezien zij ook de Ruimte en den Tijd in zich omvat.

't Is verder een opereeren met die soort van bespiegelende begrippen, die gelukkig in de laatste decenniën vrij algemeen in miscrediet gekomen zijn, als de Schrijver de poging waagt, om langs analytischen weg uit de begrippen *ruimte* en *tijd* te voorschijn te brengen, wat er volstrekt niet in ligt of liggen kan, namelijk: de idee van den zuiveren Geest, als van den absoluten grond, (of het eenige wezenlijke Zijn) der in de ruimte en den tijd alleen maar *existeerende*, geenszins *zijnde*, wereld. 't Is klaar, dat iedere poging om van *ruimte* en van *tijd* bepalingen te geven, die iets meer zouden zeggen dan: „Ruimte is.... ruimte;" en Tijd is.... tijd;" om dezelfde reden mislukken moet, als waarom het in zich zelf onmogelijk is, eene positieve definitie van zoet, zuur, enz. te geven. De definitie: „Ruimte is de vorm van het *nevens elkander bestaan* der dingen;" moet eigenlijk luiden: „In de ruimte bestaan de dingen nevens elkander;" en is alzoo in 't geheel geen definitie, waarmee zich iets aanvangen laat. Want 't is onbewijsbaar dat het *Nevens elkander* de *ruimte* zelve wezen zou. In 't afgetrokkene kunnen wij ons in eene grenzelooze ruimte eene begrensde massa stof denken, zoodat dan die ruimte, die zich tot in het grenzelooze uitstrekt, zou wezen: „Een nevens elkander van ruimten, die zelve weder een nevens elkander van ruimten zijn, en zoo tot in het oneindige;" zonder dat het ons ooit gelukt het begrip *ruimte* hierdoor een ander begrip te vervangen. Zelfs ligt er in het begrip: *ledige ruimte,* geene *logische* contradictie, en ledige ruimte is eene ruimte, waarin de dingen niet nevens elkander bestaan. maar alleen kunnen bestaan.

Ook het identificeeren van de begrippen *ruimte* en *materie* mist allen grond. Wel is materie onvoorstelbaar tenzij als *ruimtevervullend;* maar daaruit volgt nog niet, dat de begrippen: *In de ruimte bestaan;* en: *Pure materie* (die als pure materie niet bestaat, omdat al het bestaande iets bepaalds is), elkander volkomen dekken. Door *materialiteit,* stoffelijkheid, verstaat niemand

ter wereld, behalve de bespiegelende wijsgeer, die toegerust is met een, aan gewone stervelingen ontbrekend, intuitie-orgaan, louter *ruimtevervulling,* maar tevens alle overige algemeene kenmerken der stof, al hare physische en chemische kenmerken, dat alles waardoor iedere soort van materie met materie van hare eigene en van andere soorten in al die bepaalde physische en chemische betrekkingen kan treden, die wij gewoon zijn door het begrip: *eigenschappen* of ook door het begrip: *wetten der natuur* uit te drukken. De eigenschappen der stof zijn van het begrip *stof* niet af te scheiden, zoo namelijk, dat men zich in abstracto *stof* zonder eigenschappen kan denken.

't Is alzoo een cijferen met begrippen, zonder het minste wetenschappelijke gewin, als de Schrijver S. 624, zegt: „De *materialiteit* als zoodanig, de *pure materie,* die natuurlijk in de werkelijkheid niet bestaat, is niets dan de afgetrokken voorstelling: *louter bestaan in de ruimte,* d. i. iets wat in de ruimte bestaat, en niets daarbij, wat in de ruimte bestaat. Werkelijk *bestaande* is altijd slechts iets bepaalds, en dit bepaalde bestaat uit deze twee momenten: 1°. het begrip der *materie,* hetwelk niets is dan het begrip van het *in de ruimte bestaande,* van datgene, wat voor het denken daaraan overblijft als het substraat van het werkelijke, hetwelk volstrekt niet gedacht, en slechts zinnelijk waargenomen worden kan, omdat het alleen maar bestaat. (Ik zet het Biedermann, om het *alleen maar bestaande* zintuigelijk waar te nemen, met de *oogen* zonder dat het waar te nemen voorwerp *kleur* heeft, met de *ooren* zonder dat het *klank* geeft, met de *reukorganen* zonder dat het *geur* of *stank* verspreidt, met den *smaak* zonder dat het *zoet, zuur,* enz., is: het pure *existeeren,* afgezien van de eigenschappen der bestaande dingen, is derhalve ook *zinnelijk niet waarneembaar;* daar het nu tevens, ipso teste, *niet denkbaar* is, zoo vragen wij: hoe komt Biedermann aan de kennis daarvan?) — en 2°. datgene wat het maakt tot de zoo of zoo bepaalde materie, die het werkelijk is." Dit laatste nu noemt de Schrijver het *Zijn,* hetwelk zelf niet in de ruimte zal bestaan, maar de absolute grond uitmaakt van het reale eindige bestaan.

Eene soortgelijke operatie, toegepast op het begrip *tijd* brengt er den Schrijver dan toe om „het Zijn, hetwelk de grond der existentie van de wereldsche dingen is," te bepalen als „de contradictorische tegenstelling tegenover deze existentie, d. i.

als puren Geest;" zoodat dan „het wezen van den geest, als volkomene tegenstelling der materie, is het loutere Zijn, dat in zich zelf is, maar niet existeert." S. 631. Nu, 't is een harde pil, die der logica hier te slikken wordt gegeven, dat namelijk de bestaansgrond van A de *contradictorische* tegenstelling van A zou zijn; een ξυλοσίδηρον, zwaarder te verstaan dan de *parthenogenesis*, aangezien hier de moeder, de volstrekte negatie en het absoluut tegenovergestelde is van alles wat het kind is, en wel zoo, dat moeder en kind, als *contradictorische* tegenstellingen, begrippen zijn, waarvan het logisch onmogelijk is ze tegelijk als realiteit te denken — dit ligt in het woord: *contradictie*. Als dit logica heeten moet, welke logica geeft mij dan in 's hemels naam recht om de vereeniging der contradictorische begrippen, waaruit de leer der drieëenigheid bestaat, absurd te noemen? Er behoort speculatieve moed toe, aan zulk een mythologische fantasieënwereld werkelijkheid toe te kennen!

De verdere ontwikkeling van het Godsbegrip, die uitloopt op de definitie van God als niets dan *actus*, *actus purus*, begint alweder hiermede, dat de Schrijver, om den eersten stap te doen, tot eene valsche redeneering zijn toevlucht moet nemen, gelijk trouwens een aprioristisch stelsel volstrekt ondenkbaar is tenzij als eene opeenhooping van valsche redeneeringen. Hij heeft namelijk dat begrip, hetwelk hij met den naam *Zuivere Geest* uitdrukt, alleen gewonnen als volstrekte tegenstelling van het eindige bestaande, waarvan het de grond zal zijn. Dat hij er dien naam aan gegeven heeft, is voorloopig nog iets geheel willekeurigs; *geest* is nog niets dan alleen de *naam*, gegeven aan dat Zijn, dat de contradictorische tegenstelling en tegelijk de grond van het eindige bestaande is.

Nu is er nog iets anders, dat wij ook *geest* noemen, namelijk de menschelijke *geest*; maar wij weten nog volstrekt niet, of er tusschen deze twee zaken zelve verwantschap bestaat; gelijkheid van naam geeft ons tot onderstelling van zoodanige verwantschap even weinig recht, als de naam *Groote Beer*, aan een sterrenbeeld gegeven, ons recht geeft om dit sterrenbeeld onder dezelfde categorie van wezens te rangschikken als de brommende dieren op aarde, die denzelfden naam dragen. Eerst had de Schrijver moeten aantoonen, dat wij, als wij van den menschelijken *geest* spreken, dat *Zijn* bedoelen, hetwelk tegelijk de contradictorische tegenstelling en de grond is van den mensch als *bestaand eindig* wezen — een betoog, dat hem

noodzakelijk had moeten mislukken, omdat niemand ooit het woord *geest* in dezen zin gebezigd heeft.

Het verdere betoog, aangelegd op de bestrijding van de idee der persoonlijkheid Gods, rust op de alweder onbewijsbare hypothese, dat *geest* en *geestesleven*, deze ACTUS PURUS, volkomen identische begrippen zijn, m. a. w., dat het *Ik-zijn*, al is bij den mensch het Ik het noodwendige subject van het *Geest-zijn*, toch voor dit *Geest-zijn* niet alleen onwezenlijk is, maar zelfs dat het wegvallen moet, zoodra als men zich het *Geest-zijn* als zuiveren geest, als *volstrekt-geest-zijn* denkt. Maar juist dit eindresultaat van 's mans bespiegelingen, nml., dat God, als volstrekte Geest, *actus purus* zonder *substraat* of *agens* is, had hem terstond als de proef op de som moeten gelden, dat er in zijne, met deze *logische contradictie* eindigende redeneering grove fouten ingeslopen waren. Anders had de Schrijver voor 't minst, ik zeg niet de voorstelbaarheid, waarvan hier geen sprake kan zijn, maar de denkbaarheid van zulk een *actus purus* zonder *agens*, als substraat, moeten aantoonen; hij had het gestreng logische bewijs moeten leveren, dat er *geest* (d. i. indien geest *actus purus* zijn zal: *doelzettend denken*) mogelijk is zonder een denkend Ik als subject. Het beroep op het dierlijk instinct zouden wij evenwel hebben afgewezen, omdat daarvan zich alleen bewijzen laat, dat het zich aan ons als onbewust doelzettend denken *voordoet*, niet dat het dit *werkelijk is*; trouwens dit beroep zou ook alleen brengen tot een definitie van God, niet als *absoluten Geest*, maar als *absoluut wereld-instinct*, en alzoo als iets wat oneindig lager staat dan zelfbewuste Geest [1]).

En wat nu de bestrijding van Gods persoonlijk bestaan betreft, 't is een overoude en algemeen erkende waarheid, die Biedermann aan niemand behoefde te betoogen omdat niemand haar in twijfel trekt, dat men de idee van Gods persoonlijkheid door logische redeneering tot het absurde kan herleiden. Ieder, die doordenkt, erkent ten volle, dat de stelling: „God is een

[1]) Volkomen juist zegt J. Müller, *Lehre von der Sünde*, (3. A.) II S. 249: „Ueberhaupt wird eine Theologie, die sich die Idee der göttlichen Persönlichkeit nicht anzueignen vermag, immer nur die Wahl haben, entweder auf jede andere als verneinende Aussage gänzlich Verzicht zu leisten, oder Gott aus der Aehnlichkeit mit dem menschlichen Geist in die Aehnlichkeit mit der Natur herabzudrücken. Das Streben über die Persönlichkeit hinauf fällt auch hier unter die Persönlichkeit herab."

persoonlijk wezen;" tot even absurde gevolgtrekkingen voert, als de stelling: „God is onpersoonlijke Geest;" of: „God is de Absolute;" of als iedere andere bepaling van datgene, wat voor wetenschappelijke bepaling volstrekt onvatbaar is. Maar, God *persoonlijk* noemende, bedoelen wij ook alleen, dat het onbegrijpelijke wezen Gods veel hooger en heerlijker wezen moet dan het hoogste wat wij kennen, en dat hoogste is de *persoonlijke Geest*. Ja, Rothe, Lotze, en anderen beweren zelfs, dat het volle begrip: *persoonlijkheid*, niet aan den eindigen mensch, alleen aan den Absolute toekomt; Lotze, *Mikrokosmus*, III. S. 573—576, en § 53—66 zijner niet uitgegeven *Religions Philosophie*, medegedeeld door Hollenberg, *Scholien zu einigen Paragraphen der phil. Dogm.*, in de *Theol. Stud. und Krit.*, 1865. S. 1574 fgg. Rothe, a. w. I. 153; eene stelling, waarvoor zich wel iets zeggen, maar die zich toch ook niet stringent bewijzen laat.

Onze slotsom is deze: Biedermann heeft ons geen enkele schrede verder gebracht, om tot een gestreng wetenschappelijk Godsbegrip te komen. In andere opzichten bevat zijn werk zeer veel schoons; van het bespiegelende deel mogen wij niets anders zeggen dan: *transeat cum ceteris*. Wij maken hem daarvan geen scherp verwijt; hij heeft het onmogelijke beproefd, en heeft in dit zijn pogen noodwendig schipbreuk moeten lijden. Dieu n'a pas l'évidence d'un théorème. Niet het analyseerend verstand, al beweegt het zich in de abstractste aller abstractiën, is orgaan der *kennis* van God, maar de praktische zijde van ons inwendig bestaan, ons gemoed, postuleert het *geloof* in God. Uit een godsdienstig (d. i. het eenige ware) oogpunt is Biedermann's *actus purus* zonder eenige waarde vergeleken met Jezus' leer omtrent „onzen Vader, die in de hemelen is," omdat deze voor 't minst ons gemoed, Biedermann's *actus purus* evenmin ons verstand als ons gemoed bevredigt. Meer ware wijsheid, dan in al de bespiegelingen dier wijsgeeren, die van een *wetenschappelijk* Godsbegrip droomen, is er in Vondels schoone ode aan God:

Noit uitgesproken noch te spreken!
 Vergeef het ons en schelt ons quijt,
Dat geen verbeelding, tong noch teken
 U melden kan. Ghy waert, ghy zijt,
Ghy blijft de selve. Alle englekennis
 En uitspraek, zwack en onbequaem,
Is maer ontheiliging en schennis;

Want ieder draeght zijn' eigen naem
Behalve ghy. Wie kan u noemen
Bij uwen naem? Wie wort gewijt
Tot uw orakel? Wie durft roemen?
Ghy zijt alleen dan die ghy zijt,
Uw zelf bekent, en niemand nader.

S. Hoekstra Bz.

HET TEGENWOORDIG STANDPUNT VAN DE STUDIE DES O. TESTAMENTS.

Geschichte des A. Testamentes in der christlichen Kirche. Von Ludwig Diestel, Dr. und ordentl. Prof. der Theol. an der Universität Jena. (Jena, 1869).

I.

Prof. Diestel te Jena heeft de theologische letterkunde verrijkt met een voortreffelijk boek, de rijpe vrucht van eene tienjarige studie. Het is de geschiedenis van het O. Testament in de christelijke kerk, die hij ons verhaalt. Hoe hebben de Christenen over het O. Testament gedacht? wat hebben zij gedaan om het te verstaan? welk gebruik hebben zij daarvan gemaakt in den eeredienst, in de kunst, in den staat? Zietdaar de vragen, die Diestel zich ter beantwoording heeft voorgesteld en waarop hij ons, in dit boekdeel van ruim 800 bladzijden, bescheid geeft. Zijne wijze van behandeling is chronologisch. De Inleiding (S. 1—14) bevat een algemeen overzicht en schetst verder het gebruik van het O. Testament in de apostolische kerk. De geschiedenis wordt daarop verdeeld in drie hoofdafdeelingen, de oude kerk, de middeleeuwen en de nieuwe tijd, die in even zoo vele boeken afgehandeld en in kleinere perioden, zeven in het geheel, verdeeld worden. De 1ste (*Die Zeit der Väter*, c. 100—250 n. Chr.; S. 15—68) omvat den tijd, waarin nog het O. Testament alleen als de heilige schrift werd aangemerkt; de 2de (*Die Zeit der grossen Kirchenlehrer*, 250—600 n. Chr.; S. 68—148) eindigt met Gregorius den Groote,

laatste der kerkvaders; de 3de (*Die Wissenschaft als Schülerin der Väter*, 600—1100 n. Chr.; S. 149—177) en de 4de (*Die Zeit der kirchlichen Macht*, 1100—1517 n. Chr.; S. 177—229) omvatten te zamen de middeleeuwen; de 5de (*Die Reformation*, 1517—1600 n. Chr.; S. 230—317) brengt ons tot de vaststelling van het Protestantsche leerbegrip; de 6de (*Die Entstehung der Gegensätze unter der Herrschaft der Orthodoxie*, 1600—1750 n. Chr.; S. 317—555) schetst de Protestantsche Scholastiek, maar ook het opkomen van nieuwe richtingen in en buiten de kerk; de 7de eindelijk (*Kampf und Lösung der Gegensätze*, 1750 bis zur Gegenwart; S. 555—781) maakt ons getuigen van de ontbinding der orthodoxie en van de vorming der hedendaagsche opvatting van het O. Testament. — De inrichting van het werk is deze, dat de rijke stof, naar gelang van het verschillend karakter der perioden gerangschikt, in korte §§ (1—75) samengedrongen wordt, waarop dan telkens *Erläuterungen* volgen. Door drie Registers (S. 785—817) wordt de bruikbaarheid van het boek verhoogd.

Te veel goeds kan men van dit boek niet licht zeggen. Van het begin tot het einde berust het op nauwkeurige bronnenstudie. De Schrijver kon er natuurlijk niet aan denken, de aanteekeningen, bij de lectuur der vroegere en latere schrijvers gemaakt, in haar geheel mede te deelen. Hij moest daaruit eene keuze doen. Over het algemeen is hij daarin zeer gelukkig geweest en houdt hij het juiste midden tusschen te groote uitvoerigheid en onbevredigende beknoptheid. Om bijzondere redenen zijn enkele §§ wat korter uitgevallen dan andere, b. v. § 52 over Coccejus en zijne school en § 53 over het Socinianisme, omdat Diestel daarover in de *Jahrb. für Deutsche Theologie* opzettelijk had gehandeld. Waar het noodig scheen, zijn de *Erläuterungen* breeder dan gewoonlijk, b. v. bij § 44 over de exegese des O. Testaments in het 6de tijdvak. De rangschikking der §§ is zeer gelukkig en met het karakter der afzonderlijke perioden geheel in overeenstemming. Ook de vorm verdient allen lof. Misschien valt in den tekst hier en daar te zeer het streven naar puntigheid op te merken, waaronder soms de duidelijkheid schade lijdt; doch als men zich de moeite geeft om te herlezen en na te denken, dan ziet men zich niet teleurgesteld. De *Erläuterungen* moesten wel eenigszins dor worden. Doch als de Schrijver (*Vorrede* S. IX) zegt: „Freilich ist das Buch in fortlaufender Weise schwer lesbar" — dan oordeelt hij m. i. over zijn eigen

werk te ongunstig. Onderhoudend is de lectuur zeker niet overal. Doch de gewoonte des auteurs om hetgeen hij over deze of gene richting en over de enkele schrijvers verzekert op te helderen door voorbeelden, geeft aan zijne voorstelling hier en daar *relief* en afwisseling.

Diestel's *Geschichte des A. Testamentes* is al aanstonds voor hen, die zich opzettelijk met de studie van het O. Testament bezig houden, een zeer nuttig boek. Wanneer zij tot de behandeling van deze of gene bijzonderheid zich voorbereiden, dan vinden zij gewoonlijk bij hem verhaald, hoe men haar vroeger heeft beschouwd en wat men daaraan heeft gedaan. Toch was het de bedoeling van den auteur niet, een handboek van de literatuur over het O. Testament te leveren. Dikwerf bepaalt hij zich tot verwijzing naar zoodanige handboeken. Doch ook daardoor reeds bewijst hij vaak een niet onbelangrijken dienst aan hen, die de *Vorgeschichte* van hun onderwerp trachten te leeren kennen.

Eigenlijk evenwel heeft Diestel zich eene andere klasse van lezers voor oogen gesteld. Zijn boek is een overzicht en dus in de eerste plaats bestemd voor hen, die daaraan behoefte gevoelen. De kerkhistoricus, die zich natuurlijkerwijze in dit ééne onderdeel van zijn vak niet verdiepen kan, zal het met vrucht raadplegen. Doch vooral is het onmisbaar voor hen, die wenschen te weten, op welke hoogte thans de studie van het O. Testament staat en op welk standpunt zij zelven, als zij haar aanvatten of voortzetten, zich plaatsen moeten. De waarheid der spreuk: *Historia vitae magistra* wordt door een werk als dit opnieuw en duidelijk in het licht gesteld. Zoo door de samenvatting van het hier en daar verstrooide als door zijn streven naar ware objectiviteit is de Schrijver er in geslaagd den lezer een tafereel te ontrollen, dat in hooge mate leerzaam verdient te heeten. Duidelijk stelt hij ons voor oogen den ontwikkelingsgang van de oud-testamentische wetenschap. Niet door veel redeneering, maar door eenvoudige voorstelling van de feiten leert hij ons, wat thans voor goed is afgedaan. Tegelijk behoedt hij ons, door overal op den samenhang der onderscheidene deelen van de theologie te wijzen, voor miskenning of onbillijke beoordeeling van den arbeid der vroegere geslachten.

Zoo schijnt het mij dan bepaald zeer wenschelijk, dat de theologen, die zich zelven ook in de beschouwing en opvatting van het O. Testament rechtzinnig achten, het boek van Diestel ter

hand nemen en bestudeeren. Inzonderheid is hun de lectuur aan te raden van de geschiedenis der laatste drie perioden. Zij kunnen zich daardoor overtuigen van den enormen afstand tusschen de eigenlijke orthodoxie en de hunne. De echt-rechtzinnige opvatting van het O. Testament was alleen bestaanbaar onder die omstandigheden, waaronder zij is opgekomen en heeft gebloeid. Zij hangt noodwendig samen met eene hermeneutiek, die thans door niemand meer wordt omhelsd; met een weleer hoogst natuurlijk gemis aan kennis van de oudheid in haar geheel, dat thans onvergefelijk zou zijn; met een isoleeren van het O. Testament — als linguistisch product en als historische oorkonde — waaraan thans niemand meer denkt. Zij is dan ook gevallen, niet slechts door de aanvallen van Deïsten en Rationalisten, maar ook en vooral door hare eigene onvatbaarheid om langer te blijven voortleven: reeds lang vóórdat de vijand haar bestookte, waren er in haar eigen kamp pogingen aangewend om haar te hervormen, getuigenissen van de behoefte naar het betere. Het is zoo: nadat het Rationalisme een tijd lang bijna onbeperkt had geheerscht, heeft men van meer dan ééne zijde beproefd, de door die zienswijze miskende waarheid weder in eere te brengen en de oude rechtzinnigheid te herstellen. In schijn zijn velen teruggekeerd tot hetgeen, ten gevolge eener tijdelijke verbijstering, ten onrechte was verworpen. Doch deze restauratie verdient eigenlijk dien naam niet te dragen. Men kan het ongetwijfeld ver brengen in het buitensluiten van het licht der dagen waarin men leeft, in het stelselmatig afkeuren van al wat nieuw en vereeren van al wat oud is. Aan den goeden wil om daarin al het mogelijke te presteeren ontbreekt het althans sommigen coryphaeën der reactionaire richting in de studie des O. Testaments ganschelijk niet. Doch wij zijn allen kinderen van onzen tijd en willens of onwillens doordrongen van zijne ideeën en volgelingen van zijne methode. De hedendaagsche orthodoxie, hoezeer nog altijd onhistorisch in hare opvatting, is toch oneindig méér historisch dan de eigenlijke rechtzinnigheid. Een aantal quaestiën, waarover de Luthersche en Gereformeerde scholastieken met ernst en deftigheid twistten en — elkander verketterden, bestaat voor de tegenwoordige streng-conservatieven niet meer. En omgekeerd veroorloven zich deze laatsten, zonder blikken of blozen, afwijkingen, die hunne voorgangers met ontzetting zouden hebben vervuld. — Zietdaar eenige lessen, die, naar het mij toeschijnt,

uit Diestel's *Geschichte* als van zelve voortvloeien en wel te duidelijker, naarmate de auteur zelf er minder aan heeft gedacht, ze te doen uitkomen en de aandacht zijner lezers daarop te vestigen. Mogen ze niet verloren gaan!

Ondertusschen behoort dit vonnis der geschiedenis over de oud-kerkelijke opvatting van het O. Testament tot de klasse der lang erkende waarheden, die, juist omdat bijna niemand ze meer in twijfel trekt, ook nagenoeg niemand bijzonder belang inboezemen. Beantwoordt een werk als dat van Diestel aan zijn doel, dan moet het ons niet alleen leeren, welke beschouwing voor goed geoordeeld is, maar ook positief, welke opvatting in elk opzicht den toets der historie kan doorstaan en met hare lessen in volkomen overeenstemming is. Over dit laatste zullen ook zij het licht oneens zijn, die ten aanzien van het eerste niet van elkander verschillen. Bij het opmaken van zulk een positief resultaat heeft ieders subjectiviteit ruimer speling. Het zal bovendien bij voorkeur moeten worden afgeleid uit de verschijnselen van onzen eigen leeftijd, uit de geschriften van onze tijdgenooten, die wij niet zoo gemakkelijk beoordeelen en op hunne juiste waarde schatten kunnen, als den arbeid van vroegere geslachten. Toch heeft Diestel — en althans naar mijne meening terecht — aan het opmaken van zulk eene stellige conclusie zich niet onttrokken. Niet maar in het algemeen, maar tot in bijzonderheden wijst hij de richting aan, waarin de beoefenaar des O. Testaments zich zal moeten bewegen, om volkomen op de hoogte van zijn tijd te zijn en den arbeid der voorgaande geslachten in waarheid voort te zetten. Bovendien schroomt hij niet, ook over de geschriften van zijne tijdgenooten zijn meer of minder gemotiveerd oordeel uit te spreken, waarin natuurlijk diezelfde opvatting van de methode en de taak der hedendaagsche wetenschap zich afspiegelt.

Het is mij niet ondienstig voorgekomen, dit oordeel van Diestel over het tegenwoordig standpunt van de studie des O. Testaments mede te deelen en — eenige amendementen daarop voor te stellen. Er bestaat namelijk bij mij, in weerwil van mijne overeenstemming met den Schrijver in vele hoofdzaken, bedenkingen juist tegen de wijze, waarop hij de slotsom van het historisch onderzoek opmaakt. Eene gedachtenwisseling daarover schijnt mij vruchtbaarder dan de poging om dat historisch onderzoek zelf aan te vullen, of het mededeelen van kleine bezwaren tegen dit

of dat onderdeel daarvan. Een paar opmerkingen, die niet licht tot discussie aanleiding zullen geven, verwijs ik naar eene aanteekening aan den voet dezer bladzijde [1]).

II.

Wanneer ik spreek van het tegenwoordig standpunt der studie van het O. Testament, dan begrijpt ieder, dat ik bepaaldelijk denk aan de wijze, waarop wij het Israëlietische volk en zijn godsdienst te beschouwen hebben. Daarover alleen kan in onzen tijd onder hen, die eene vrije beoefening der wetenschap voorstaan, verschil van gevoelen heerschen. Dat de grammatisch-historische interpretatie de eenige ware is; dat de critiek èn van den tekst des O. Testaments èn van zijne historische berichten door geenerlei vooroordeel of gezag zich mag laten beheerschen — over deze en meer andere dergelijke stellingen zijn wij het allen eens. Daarentegen is de strijd der meeningen over den Israëlie-

---

[1]) S. 346. Over L. Cappellus verdient nog te worden geraadpleegd de verhandeling van M. Nicolas in de *Revue de Théol.* 1854. VIII. 257—281.

S. 426 n. 36. In plaats van „Van der Hoeven, de Joanne Coccejo, 1848. Albert van der Flies, de Coccejo Ultrajecti 1853" leze men: „G. van Gorkom, de J. Coccejo S. C. interprete, Traj. 1856; A. van der Flier, de J. Coccejo anti-scholastico, Traj. 1859." Ook elders toont Diestel onze nieuwere, ook de in het Latijn uitgegeven geschriften weinig te kennen. Afzonderlijke vermelding verdient, dat hij

S. 570 een zeer ongunstig oordeel uitspreekt over hetgeen buiten Duitschland aan de Hebr. grammatica is gedaan („Das Ausland verdient hierbei kaum eine Andeutung, sofern es entweder nur Deutsche Arbeiten reproducirt oder hinter dem Stande der grammatischen Forschung weit zurückbleibt") — een oordeel, dat hij ongetwijfeld zal terugnemen, als hem Roorda's *Gramm. hebr.* in handen komt.

S. 575 en 599 wordt over Tischendorf's uitgave van de LXX een zeer gunstig oordeel geveld, bepaaldelijk ook over de „tüchtige kritische Grundsätze", daarbij door hem toegepast. Zonder den arbeid van T. eenigszins te miskennen mag men vragen, waarmede deze lof verdiend is?

S. 600. Van Field's uitgave der Hexapla van Origenes is reeds in 1867 een eerste fasciculus verschenen. Verg. *Theol. Tijdschrift* II: 249—51.

S. 643 n. 6. „Ein Auszug — van Rosenmuller's *Scholia in V. T.* — in 5 Bänden erschien 1828—33, über Pent., Jes., Psalmen, Hiob, Ezechiël". Hierbij had ook moeten vermeld zijn het 6de deel der *Scholia in comp. redacta*, in 1836 na Rosenmuller's dood uitgegeven door J. C. S. Lechner. Het behandelt de 12 kleine profeten.

tischen godsdienst, zijn oorsprong, zijne ontwikkeling en zijne waarde, nog verre van beslecht. Daarover willen wij dus vooreerst Diestel hooren.

De laatste § van zijn boek draagt het opschrift: *Die theologische Lösung*. Zij luidt als volgt: „In den verschiedenen Richtungen gewahren wir mannigfache Principien als ebensoviele richtige Hauptgesichtspunkte, von denen jeder nur Einer Seite der wissenschaftlichen Aufgabe (nämlich den religiösen Gehalt des A. Testaments richtig zu erkennen) gerecht zu werden vermag. Doch vertritt keine Richtung nur Ein Princip mit ausschliessender Einseitigkeit, sondern neigt sich den anderen Gesichtspuncten in grösserem oder geringerem Grade zu. Erst in der vollen Vereinigung derselben betritt die theologische Forschung den Weg zur wahrhaften und glücklichen Lösung jener Aufgabe." Met de wijze, waarop hier het doel van de wetenschappelijke studie des O. Testaments omschreven wordt, hebben wij zeker allen vrede: om de juiste kennis van zijn religieusen inhoud is het ons te doen. Te meer verlangen wij te weten, welke de „Principien" zijn, die wij met elkander ten volle vereenigen moeten, om het aangeduide doel te bereiken? Op die vraag geven ons de *Erläuterungen* het antwoord.

Natuurlijk komen alleen zulke „Principien" in aanmerking, die in zich zelve goed zijn en niet willekeurig, maar terecht op de studie van het O. Testament worden toegepast. Dienvolgens zijn en blijven uitgesloten het dogmatische, het traditionalistische en het theosophische beginsel, die, elk op zijne wijze, van een vooraf vastgesteld resultaat uitgaan en dus wetenschappelijk geoordeeld zijn.

Daarentegen komen als „berechtigte Principien" in aanmerking:

a. Das nationale. Zij die het toepassen beschouwen Israël als een van de vele volken der oudheid en zijn godsdienst als het product der ontwikkeling van zulk een volk. Hiermede kan gepaard gaan de erkenning der geheel eenige waardij van dien godsdienst. Doch het gevaar dreigt, dat bij eenzijdige toepassing van dit beginsel de religieuse eigenaardigheid van Israël niet tot haar recht komt en dat dus dit beginsel overslaat tot een uiterste, dat Diestel *Ethnicismus* noemt.

b. Das philosophisch-historisirende Princip. Het berust op het onloochenbare feit, dat de ontwikkeling van elk volk en van elken godsdienstvorm aan vaste en algemeene wetten gehoorzaamt, die

dus ook bij de studie van Israël en van zijn godsdienst moeten worden in aanmerking genomen. Lichtelijk komt men er evenwel toe, het anthropologische en psychologische moment alleen in rekening te brengen en „die Ergebnisse der höheren religionsphilosophischen Betrachtungsweise zu ignoriren". Zoo komt wederom de eigenaardigheid van den Israëlietischen godsdienst niet tot haar recht. De eenzijdigheid, waartoe men op deze wijze vervalt, kan men aanduiden als *Naturalismus*.

c. Das rein religiöse Princip. Uitgaande van de onderstelling, dat althans in de godsdienstige ontwikkeling van het menschdom God zelf werkzaam is, vat de voorstander van dit beginsel het O. Testament op als openbaring. Daarbij kan hij evenwel lichtelijk het menschelijke element en de relatieve onvolkomenheid van het Israëlietisme voorbijzien. Geschiedt dat, dan vervalt hij in *Docetismus* (loochening van alle menschelijke medewerking) of in *Judaïsmus* (gelijkstelling van Israëlietisme en Christendom).

Welke is nu die wahrhaft-theologische Betrachtungsweise? Men kan haar beschrijven als samenvatting en samensmelting van de drie genoemde beginselen, als consequente toepassing van elk dier beginselen in het bijzonder, voor zoover het waarheid bevat, het liefst evenwel als „die wissenschaftliche Selbstbesinnung des religiösen Princips auf seine eigenen Voraussetzungen". Het is nl. den waarlijk-religieusen mensch te doen om de openbaring van den goddelijken wil in hare concrete werkelijkheid waar te nemen. Hij plaatst zich dus op het standpunt des Christendoms, „der absoluten Religion". Van dat standpunt uit oefent hij critiek èn op de begrippen der Israëlieten over goddelijke openbaring, èn op den inhoud zelven van die openbaring. Hij ziet in het Israëlietisme „eine auf mehrfachen Stufen sich steigernde, stets sich neu berichtigende Annäherung an die absolute Idee". Zoo acht hij zich niet alleen gerechtigd, maar ook verplicht het nationaal karakter van Israël in aanmerking te nemen en te letten op zijne verwantschap en zijn verkeer met de overige volken der oudheid. Is het Christendom universeel, dan moet ook in de geheele voorchristelijke ontwikkeling der oudheid worden gezien „ein Hinströmen nach der ewigen Vollendung des Heils, ein stetes Werden der Fähigkeit wie Bedürftigkeit nach Erlösung"; dan staat het niet slechts vrij, maar is het zelfs plicht, de vergelijkende godsdienstgeschie-

denis ook op Israël toe te passen en aan den godsdienst van dit volk zijne hem toekomende plaats aan te wijzen, met erkenning zoowel van hetgeen hem bepaald eigen is, als van de waarheid, die hij met andere vormen van godsdienst gemeen heeft.

Bedrieg ik mij niet, dan kan men zich na deze mededeeling reeds eene vrij juiste voorstelling vormen van het standpunt, door Diestel ingenomen, en van de methode, die hij aanbeveelt. Men lette inzonderheid op die omschrijving van „die wahrhaft-theologische Betrachtungsweise", waaraan hij zelf de voorkeur geeft. De theoloog naar Diestel's hart is vóór alle dingen en van huis uit religieus, ook in zijne beschouwing en beoordeeling van het O. Testament. Hij begint met de stelling, dat God zich daarin uitspreekt of openbaart, en aan die stelling blijft hij tot het einde toe getrouw. Doch hij is zich bewust, dat hij, door haar eenzijdig en tot in hare uiterste consequentiën te ontwikkelen, tot allerlei dwalingen zou kunnen vervallen, ja zelfs aan de eischen der religie zou te kort doen. Hij neemt dus óók in aanmerking — wat door de voorstanders der beide andere „Principien" op den voorgrond wordt gesteld — dat Israël een volk is der voor-christelijke oudheid, dat zijn godsdienst zich volgens de algemeene wetten heeft ontwikkeld enz. Doch zelfs hierin geeft hij gehoor, niet zoozeer aan de eischen der strenge wetenschap, als wel aan zijne overtuiging, dat het Christendom en het Christendom-alléén „die absolute Religion" is, zoodat de erkenning van het gebrekkige en onvolmaakte in den godsdienst van Israël voor hem evenzeer een postulaat is van zijn christelijk geloof, als een resultaat van het historisch-critisch onderzoek des O. Testaments zelf.

Nergens legt Diestel zijne zienswijze zoo opzettelijk en uitvoerig bloot als in § 75 van zijn boek. Doch ook reeds vroeger had hij haar althans even aangeduid. Van die wenken willen wij thans kennis nemen.

Aan het slot van § 62, over de Hermeneutiek van het O. Testament in de 7de of laatste periode, merkt hij op, dat daarin twee „principiell verschiedene, wenn auch mannigfach verschlungene" richtingen kunnen worden waargenomen. De éene is streng grammatisch-historisch. Haar volgeling acht zich alleen voor de methode, niet voor de uitkomst van zijn onderzoek verantwoordelijk en laat het gebruik van zijne resultaten over aan hen, die zich met andere wetenschappen — bijbelsche theologie,

ethiek, dogmatiek — bezig houden of op een ander gebied — dat der prediking en der catechese — zich bewegen. Tot recht verstand van den religieusen inhoud der Schrift wordt ook door hen, die deze richting volgen, „der christlich-religiöse Sinn" een onmisbaar vereischte van den uitlegger genoemd. Doch hiermede meenen zij dan ook aan de billijke eischen van de mannen der andere richting geheel voldaan te hebben en zich van elken uitwendigen regel ontslagen te mogen achten. — Die andere richting vordert voor de H. Schrift eene andere wijze van uitlegging dan voor de boeken van menschelijken oorsprong. Zij bindt den exegeet aan een bepaald richtsnoer, niet, althans niet onder de Protestanten, aan de leer der kerk, maar aan „die Idee des Kanons", aan het goddelijke plan tot verwezenlijking van zijn koninkrijk, aan de eenheid van den geest der Schrift, aan den eisch dat de uitkomst van het exegetisch onderzoek stichtelijk zij: deze en dergelijke formulen treden bij haar in de plaats van de vroegere *analogia scripturae*. Wanneer de volgelingen van deze richting zich duidelijker bewust worden van hetgeen zij willen en beoogen, dan zullen zij uit elkander gaan en zich verdeelen in twee groepen. De eerste gaat uit van den goddelijken oorsprong der Schrift en kan er ten slotte toe komen om den Heiligen Geest voor den eenig-waren uitlegger zijner eigene woorden te houden en het wetenschappelijk onderzoek overbodig te keuren. De tweede brengt de gebondenheid van den exegeet in verband met den inhoud des Bijbels. Zij kan meer en meer naderen tot de exegeten der grammatisch-historische richting, vooral tot hen die op het bezit van religieusen zin aandringen. Zij behoeft daartoe slechts meer nadruk te leggen op de afhankelijkheid der „Schriftauffassung" van de exegese en aan deze laatste meer te hechten dan aan hare speculatieve onderstellingen. Zelfs kunnen zij, die deze groep uitmaken, „auf die grammatisch-historische Interpretation anregend einwirken, damit diese ihre Principien mehr und mehr vertiefe und eingedenk bleibe, dass sie, zwar nicht der Dogmatik, wohl aber der biblischen Theologie den bereiten Stoff zu liefern habe" (S. 684 f.). — De lezer late niet onopgemerkt 1°. dat hier eene poging wordt aangewend, om óók in die tweede richting, die van de grammatisch-historische „principiell verschieden" is, iets goeds aan te wijzen; 2°. dat de „christlich-religiöse Sinn" een onmisbaar vereischte heet van den uitlegger des O. Testa-

ments; 3°. dat de exegese van het O. Testament aan de Bijbelsche Theologie niet slechts „Stoff", maar zelfs „den bereiten Stoff" behoort te leveren. Voorshands bepalen wij ons tot het constateeren van deze feiten. Over hunne beteekenis straks meer!

Met deze slotbeschouwing over de Hermeneutiek moet de terugblik op de exegese van het jongste tijdvak (S. 671) vergeleken worden. Eerst wordt erkend, dat de exegese in de laatste 100 jaren eene geheele herschepping heeft ondergaan. In den eisch der historische objectiviteit, die meer en meer algemeen erkend is, werd de oude grondstelling, dat de Schrift zich zelve uitlegt, als het ware wedergeboren. Het is dus ook niet vreemd, dat allengs op het gebied der verklaring van het O. Testament meer eenstemmigheid verkregen wordt, inzonderheid in de laatste 40 jaren. Wat Diestel hierop nog laat volgen, deel ik liefst met zijne eigene woorden mede, omdat ik niet zeker ben, dat ik hem geheel begrijp of in staat zou zijn om zijne bedoeling volledig terug te geven. „Eine weitere Einsicht" — zoo schrijft hij — „fordert die Fähigkeit, den ewigen Gehalt der Urkunden, besonders nach seiner religiösen Seite, voll zu würdigen, um ihn getreu verstehen und reproduciren zu können. Nicht nur der Geist des Alterthums im Allgemeinen, sondern vorzüglich auch der des israelitischen, gewähre allein die richtige Beleuchtung. Diese Erkenntniss zeigt sich allerseits in der Richtung, das biblisch-theologische (oder das wahrhaft religionsgeschichtliche) Element in der Exegese zu seinem vollen Rechte kommen zu lassen; das rechte Maass für die Grösse des israelitischen Alterthums giebt aber allein die absolute Religion des Christenthums. Dadurch verlieren die Gegensätze (t. w. tusschen de verschillende exegetische scholen) ihren herben ausschliessenden Character und werden aus specifischen zu mehr graduellen Differenzen, wenn gleich die Einen mehr den Nachdruck auf die Wahrheit, die andern mehr auf die Eigenthümlichkeit des A. T. legen. Die Hauptverschiedenheit liegt mithin in der Bestimmung jenes Maasses oder in der Grundanschauung vom Wesen des Alten Bundes in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung, deren Betrachtung unsre fernere Aufgabe sein muss." — Zonder moeite herkent men hier dezelfde denkbeelden, waarop daareven reeds gewezen werd. Men lette inzonderheid op den eisch, dat de exegeet des O. Testaments geschikt zij om den religieusen inhoud „volledig te waardeeren", en op de stelling,

dat alleen het Christendom, de volmaakte godsdienst, tot die volledige waardeering bekwaam maakt. Geheel in denzelfden geest wordt, in de toelichting der straks reeds genoemde § 75, gevorderd, „dass vor Allem seine (Israëls) Verwandtschaft mit der absoluten Religion, deren geschichtliche Wiege Israel mit dieser seiner Glaubensweise geworden, aufgezeigt werde. Und erst von dieser Höhe aus lässt sich der weltgeschichtliche Werth dieser Volkseigenthümlichkeit und die ewige Wahrheit in seiner Religion sammt ihren Entwickelungsstufen klar überschauen."

Nog één citaat vóórdat ik mijne mededeeling van Diestel's gevoelen eindig. In § 65, over de oud-testamentische theologie, wordt o. a. J. C. K. von Hofmann beoordeeld (S. 720). Deze gaat uit van de onderstelling, dat de gebeurtenissen, die in het O. Testament bericht worden, „ohne Weiteres" moeten worden beschouwd als „Offenbarungsthatsachen Gottes". Daartegen verklaart zich — en met het volste recht — onze Schrijver. Doch op welken grond? Omdat de gebeurtenissen in quaestie, hoezeer in het O. Testament bericht, toch niet werkelijk gebeurd zijn? Zeker óók daarom. Doch hij spreekt daarvan niet. Zijne critiek is vervat in deze woorden: „Jene Grundthese übersieht aber (um nur Eines hervorzuheben), dass die Beurtheilung einer concreten Thatsache als Gottesoffenbarung durchaus Moment des religiösen (damals israelitischen) Glaubens ist. Kann und wird dies Urtheil oft Wahrheit sein, so unterliegt es doch stets der Prüfung durch die höchste Instanz, das Christenthum". Misschien moet hier bepaaldelijk in het oog worden gehouden, dat Diestel handelt over von Hofmann en dus bij voorkeur een argument gebruikt, dat ook voor dezen kracht heeft. Toch had hij dit argument niet kunnen bezigen, indien het niet ook in zijne schatting afdoende ware geweest. Men bemerkt dus, dat hij niet voor de leus, maar in vollen ernst het Christendom als uitgangspunt voor het theologisch onderzoek aanprijst. Dat was het juist, wat ik door mijn laatste citaat wenschte in het licht te stellen.

III.

Het is zeker bijna overbodig, de uitdrukkelijke verklaring af te leggen, dat de beginselen en de methode van Diestel in meer dan één opzicht mijne volle sympathie hebben. Hij heeft

gebroken met het dogmatisme. Zijne exegese en critiek zijn in beginsel geheel vrij en onafhankelijk. Geen enkel resultaat van het exegetisch of critisch onderzoek zal een man als hij „ohne Weiteres" afwijzen, omdat het strijdt met zijne vooraf opgevatte denkbeelden over het O. Testament. Men ziet hem dan ook — in deze „Geschichte" en elders, b. v. niet lang geleden in eene recensie van Klostermann's *Untersuchungen* [1]) — kloekmoedig front maken tegenover ieder, die te kort doet aan de strenge eischen der wetenschap, niet alleen tegenover Hengstenberg c. s., maar ook tegenover de meer bedeesde dogmatisten.

En toch kan ik zijne „wahrhaft-theologische Lösung" niet als de ware erkennen en moet ik haar zelfs voor eenigszins bedenkelijk houden. Om het kort uit te drukken: ik geloof, dat wij aan eene historische oplossing behoefte hebben en met geene andere ons mogen laten tevreden stellen. Bedrieg ik mij niet, dan valt Diestel's zienswijze onder het oordeel, dat elke, ook de meest gereinigde „Vermittlungstheologie" treffen moet: zij tast niet door; zij houdt nog te veel van het oude aan en is daardoor steeds in gevaar om vreemd vuur te brengen op het altaar der wetenschap en op hare onverbiddelijke eischen iets af te dingen.

De geheele beschouwing van Diestel verraadt het streven om de ware methode in de studie van het O. Testament voor te stellen als eene ontwikkeling, reiniging, veredeling van de kerkelijke wetenschap. Vandaar dat hij allen nadruk legt op haar religieus of geloovig karakter en herhaaldelijk eischt, dat de exegeet van het O. Testament en de geschiedschrijver van Israëls godsdienst zich plaatse op een christelijk standpunt. Men herinnere zich, hoe hij zijne „theologische Lösung" bij voorkeur opvat als de consequente en alzijdige toepassing van „das religiöse Princip", en hoe ook de nieuwere exegetische methode door hem beschreven wordt als „die Neugeburt" van de kerkelijke uitlegging der H. Schrift.

Er ligt ongetwijfeld waarheid in deze beschouwing. Ten onrechte zou men meenen, dat de oud-kerkelijke en de nieuwere methode tegenover elkander staan als ja en neen. Er zijn punten van aanraking en overeenstemming. Het kan zijne nuttigheid

[1]) *Jahrb. für D. Theol.* 1868 IV; verg. *Theol. Tijdschrift* II, 228 vv.

hebben, dat daarop de aandacht worde gevestigd, vooral omdat er zijn, die, om welke redenen dan ook, de verhouding tusschen de oudere en de nieuwere opvatting gaarne voorstellen als eene onverzoenlijke tegenstelling.

Toch is die beschouwing, in haar geheel genomen, m. i. niet juist. De geschiedenis komt er tegen op. Als wij niets beters te doen hadden, zouden wij ons kunnen verdiepen in de vraag, of de kerkelijke opvatting van het O. Testament, aan zich zelve overgelaten, zich zóó had kunnen ontwikkelen en reinigen, dat de nieuwere, wetenschappelijk-religieuse opvatting uit haar geboren werd? Doch wij kunnen onzen tijd nuttiger besteden. Het feit is, dat die nieuwere opvatting op de ruïnen van de kerkelijke het levenslicht heeft aanschouwd en aan het Deïsme, aan het Rationalisme en aan de speculatieve wijsbegeerte haar ontstaan te danken heeft. Men versta mij niet verkeerd! Het is geenszins mijne bedoeling, dat die nieuwere opvatting nu nog deïstisch, (in den vulgairen zin) rationalistisch, of aan philosophisch apriorisme schuldig zijn zou. Met Diestel geloof ik, dat die aanklacht de vrucht is van bekrompenheid en als miskenning mag worden afgewezen. Doch historisch hangt onze opvatting — die van Diestel zoowel als de mijne — met de genoemde richtingen nauw samen. De meeste stellingen, die nu onder ons gangbaar zijn en voor een deel ook reeds bij de tegenpartij ingang hebben gevonden, zijn het eerst door Deïsten en Rationalisten uitgesproken. Later werden ze met de kerkelijke zienswijze verbonden en versmolten, doch deze heeft ze niet voortgebracht.

Ware Diestel hiervan met mij ten volle overtuigd geweest — want voor een deel wordt het ook door hem erkend — dan zou zijn oordeel over het Deïsme (S. 539 ff.) en vooral over het Rationalisme (S. 672 ff.) gunstiger luiden. Niemand denkt er aan, nu nog de deïstische oordeelvellingen over de bijbelsche personen of de rationalistische opvatting van de bijbelsche verhalen voor zijne rekening te nemen. Doch onbillijk schijnt het mij, niet te erkennen, dat tegenover de toenmalige orthodoxie de Deïsten en Rationalisten volkomen in hun recht waren; ondankbaar, voorbij te zien dat wij staan op hunne schouders en hun de vrijheid van oordeelen en van spreken verschuldigd zijn, zonder welke wij nu nog in de oude dwalingen bevangen zouden wezen.

Onwillekeurig komt mij hierbij voor den geest het oordeel van D. F. Strauss over Reimarus, waartegen ik voor mij niets weet in te brengen. Aan het einde zijner mededeelingen uit Reimarus levert Strauss eene beoordeeling van het standpunt der 18de eeuw, hetwelk blijkt onvoldoende en onbevredigend te zijn. „Also doch" — zoo laat hij daarop den lezer vragen — „also doch ein überwundener Standpunkt, eine Ansicht, die für unsere Zeit nur noch historische Bedeutung hätte?" En zijn antwoord luidt: „Hegel würde gesagt haben, der Standpunkt von Reimarus sei in dem der heutigen Religionswissenschaft aufgehoben. Das Aufheben war ihm aber bekanntlich nicht blos ein Abthun, sondern als guten Schwaben zugleich ein Aufbewahren. Das Aufgehobene ist wohl nicht mehr das Ausschlaggebende, ausschlieszlich und letztlich Geltende, es ist durch ein Höheres, das sich aus ihm entwickelt hat, zum Moment herabgesetzt; aber dieses Höhere wäre diesz nicht, wäre selbst nur eine einseitige Abstraction, wenn es das Aufgehobene vernichten, unwirksam machen, es nicht vielmehr, ob auch in relativer Geltung, in sich anfrecht erhalten wollte." [1])

Wij zullen zoo aanstonds gelegenheid vinden om de treffende juistheid dezer woorden door een paar proeven te staven. Vooraf evenwel maak ik de opmerking, dat de nieuwere opvatting van het O. Testament, al blijft zij zich levendig bewust van hare verwantschap met — of zelfs: afstamming uit — het Deïsme en Rationalisme, daarom nog volstrekt niet behoeft op te houden religieus of ook christelijk te zijn. Doch zij is vóór alle dingen historisch. Terwijl en omdat zij dit is, neemt zij den samenhang tusschen Israëlietisme en Christendom steeds in aanmerking. Het feit, dat uit Israël het Christendom is voortgekomen, verspreidt voor haar licht, niet slechts over de periode, waarin die geboorte tot stand kwam, maar ook over de vroegere eeuwen, van welker ontwikkeling die periode het resultaat was. Dit is evenwel iets anders dan „zich te plaatsen op het standpunt van het Christendom, den absoluten godsdienst." Ik kan niet anders zien, of de religieuse beschouwing is en moet voor ons zijn niet het *prius* maar het *posterius*. Eerst sporen wij, met alle ons ten dienste staande middelen, de feiten op en vergewissen ons van hunnen onderlingen samenhang. Daarna constateeren en be-

[1]) *H. Reimarus* (Leipzig, 1862) S. 284.

wonderen wij hun providentieel karakter. Waar is het, dat de geschiedenis van Israël ons vooral dán een bewonderenswaardig geheel, een *theatrum providentiae divinae* zijn zal, wanneer wij het Christendom ten volle waardeeren. Doch zouden wij, om het O. Testament te verstaan, daarmede moeten beginnen? Is de Israeliet ongeschikt en onbevoegd èn om de boeken des O. Testaments goed te verklaren, èn om Israëls godsdienst zuiver op te vatten? Het is een feit, dat vele — ook vrijzinnige — Israelieten daarin niet slagen, omdat joodsche vooroordeelen hun in den weg staan. Maar, eilieve, wat dunkt u van den invloed der christelijke vooroordeelen? Nog eens: ik kan niet anders zien, of wij keeren de natuurlijke verhouding om, wanneer wij tot punt van uitgang stellen wat resultaat is en als zoodanig voortdurend aan herziening en verbetering onderworpen blijft.

Verwondert zich wellicht deze en gene over mijnen ijver? Meent hij, dat het nauwelijks de moeite loont, met een man als Diestel, dien ik zelf zoo hoog waardeer, over dit verschilpunt te strijden, indien wij toch, bij slot van rekening, beiden de religieuse beschouwing van Israël en zijne geschiedenis toelaten en verdedigen? Wijst hij mij misschien op een boven door mij medegedeeld citaat, waarin „das biblisch-theologische Element" in parenthesi omschreven wordt als „das wahrhaft religionsgeschichtliche"; — waaruit dus zonneklaar blijkt, wat trouwens ook van elders vaststaat, dat Diestel geschiedenis wil en niets anders dan geschiedenis? — Toch moet ik bij mijne tegenspraak volharden en haar betrekkelijk gewicht handhaven. Zoo even heb ik erkend, dat Diestel op zijn standpunt toegankelijk is voor elke waarheid, die bij de studie van het O. Testament aan het licht treedt, en dat hij geen enkel feit *a priori* zal afwijzen. Dat erken ik nog zonder eenig voorbehoud. Doch ik voeg er nu bij, dat er zekere waarheden en feiten zijn, waarvoor men op zijn standpunt zeer weinig ontvankelijk is, die men dus ook èn zelf niet vinden zal, èn, wanneer ze door een ander gevonden zijn, niet dan ongaarne en schoorvoetend zal aannemen. Door „das rein religiöse Princip" voorop te zetten, door het O. Testament allereerst te bezien uit het oogpunt van „openbaring Gods", verbindt men zich als het ware stilzwijgend om aan de ééne klasse van historische hypothesen de voorkeur te geven boven de andere, en kiest men bij voorbaat partij in een

strijd, die met zuiver-historische argumenten moet worden beslecht. Ik ben bereid dit op te helderen en te staven.

Er bestaat een onverbrekelijk verband tusschen onze opvatting der geschiedenis van Israëls godsdienst en ons oordeel over den oorsprong en het karakter der oudtestamentische geschriften. Ik zou kunnen en moeten zeggen, dat die opvatting berust op de resultaten van het historisch-critisch onderzoek des O. Testaments, ware het niet, dat dit laatste, omgekeerd, door de godsdienstgeschiedenis gesteund en, in anders twijfelachtige gevallen, tot eene vaste uitkomst geleid werd. Er bestaat hier dus wederkeerige werking en afhankelijkheid. Nu kan, in het afgetrokkene, de critiek van de boeken en van hun inhoud zeer verschillende resultaten opleveren. Zij kan leiden tot bevestiging der traditie omtrent hun oorsprong en tot staving van hunne geloofwaardigheid; zij kan in die traditie dwaling en misverstand, in de historische berichten onjuistheid, overdrijving en eenzijdig-religieuse of supranaturalistische opvatting van natuurlijke gebeurtenissen aanwijzen; zij kan, eindelijk, óók aantoonen, dat hier en daar *pia fraus* in het spel is, hetzij dan in het toekennen van geschriften aan gevierde auteurs uit vroeger tijd, hetzij in het fingeeren van feiten met eene bepaalde bedoeling, hetzij in nog andere vormen. Elk deskundige weet, dat bij het critisch onderzoek van de oude Israëlietische literatuur werkelijk deze uiteenloopende resultaten verkregen worden. Nu beweer ik, dat die der laatste categorie een theoloog van Diestel's zienswijze niet kunnen aantrekken, of liever — want aantrekkelijk zijn ze eigenlijk voor niemand — hem eenigermate in verlegenheid moeten brengen en door hem, zoo lang het maar immer mogelijk is, zullen worden afgewezen. De reden ligt voor de hand. Tegenover de strenge supranaturalisten dringt Diestel er met allen aandrang op aan, dat in het O. Testament de menschelijke factor niet worde voorbijgezien; dat de Israelietische godsdienstgeschiedenis worde opgevat als geschiedenis niet alleen van Gods openbaringen, maar ook van de Israëlietische vroomheid. Door het accent te leggen op het menschelijke element verwerft hij zich het recht, om in de opvatting en voorstelling van de feiten door de Israëlietische schrijvers onjuistheden enz. op te merken. „Es irrt der Mensch so lang er strebt." Deze spreuk is ook op het gebied van den godsdienst toepasselijk. De afwezigheid van dwaling, overdrijving, enz. zou, voor ieder

die de menschelijke medewerking zonder voorbehoud erkent, zeer bevreemdend zijn. Doch niet zoo gemakkelijk zal het hem vallen, het gebruik van bedriegelijke middelen te erkennen. Menschelijke onvolkomenheid en zwakheid — waarom niet? Maar list en bedrog — dat is iets anders! Worden deze als feiten aangenomen, dan wordt de „Offenbarungsthatsache", die men aanvankelijk meende te zien, niet bloot verkleind of verplaatst, maar vernietigd, om vervangen te worden door een wel overlegd en goed uitgevoerd plan van dezen of genen priester of profeet — een plan, dat wij begrijpen en verontschuldigen, maar toch nimmer rechtvaardigen kunnen. Het is zoo: men qualificeert zoodanige handelingen als *pia fraus* en geeft daardoor te kennen, dat ze met vrome bedoelingen hebben plaats gehad en zelfs als uitvloeisels van ongeveinsde vroomheid moeten worden aangemerkt. Maar men gevoelt het instinctmatig: zoodanige uitingen van de vroomheid laten zich in eene geschiedenis van Gods openbaringen moeilijk plaatsen. In een uithoek en bij wijze van uitzondering kunnen ze wellicht nog worden toegelaten, maar in grooten getale of in den hoofdstroom der religieuse ontwikkeling — neen, dáár liever niet! Daar zouden ze gevaarlijk worden voor het beginsel, waarvan men bij de beschouwing en beoordeeling van het O. Testament is uitgegaan.

Nu zijn sommige feiten, die tot deze categorie behooren, zóó evident, dat er niets tegen valt in te brengen. Dat b. v. het boek *Daniël* een *pseudepigraphum* is, wordt alleen door hen geloochend, wier critiek door dogmatische vooroordeelen gebonden is. Het behoeft nauwelijks vermelding, dat Diestel tegen de nieuwere meening over den oorsprong en het karakter van dat boek geen bezwaar maakt (S. 711, 719). Doch ik dacht juist aan *Daniël*, toen ik daareven zeide, dat de *pia fraus* in een uithoek van het historisch terrein zonder veel moeite kan worden erkend. Hoe meer wij naderen tot het middelpunt, des te bezwaarlijker valt die erkenning. Reeds ten aanzien van de boeken der Chronieken laat Diestel zich uit met groote behoedzaamheid. Men leze wat hij schrijft; „Zu lebhaftem Streite gab die Frage nach die Glaubwürdigkeit der *Chronik* Veranlassung, welche de Wette und Gramberg ihr abgesprochen hatten. Für dieselbe traten ein Dahler, Keil und Movers, während Bertheau in einem höchst gediegenen Commentare die richtige

Mitte einhielt und das bisher vielfach vernachlässigte grammatische Verständniss in hohem Grade förderte. Für die histor. Glaubwürdigkeit sprach auch Stähelin, dagegen K. H. Graf (die geschichtl. Bücher des A. T. S. 114—257), dem E. Riehm fast völlig zustimmte (Stud. u. Krit. 1868 S. 376 ff.). Während indess nach Gramberg alles Eigenthümliche nur aus Betrug und Fälschung stammte, eine Meinung, die antiquirt ist, so erscheint sie jetzt als eine Geschichtsbearbeitung unter dem Einfluss der idealisirenden, die Farben stark auftragenden Sage und unter der Beleuchtung eines späten theokrat. Pragmatismus, eine bessere Quelle für den Geist des 4 Jahrhunderts, als für vorexilische Geschichte. (S. 649 f.)." Tusschen Diestel en Riehm bestaat zeer groote geestverwantschap. Ik bedrieg mij dus wel niet, wanneer ik meen, dat de vermelding van Riehm's „zustimmende" beoordeeling dienen moet tot aanbeveling van Graf's critisch onderzoek. Doch hoe hiermede te rijmen de lof, aan Bertheau toegekend, niet alleen voor zijne exegese — die niet licht te hoog kan worden gewaardeerd — maar ook voor zijne critiek, als zich houdende in „het ware midden"? Reeds deze voorliefde voor het ware midden is karakteristiek. Maar daarenboven is het immers juist de verdienste van Graf, dat hij in de quaestie der geloofwaardigheid licht gebracht heeft door scherp onderscheid te maken tusschen de genealogieën en verhalen, die des schrijvers priesterlijke sympathie en „Tendenz" openbaren en daarom alle waarde missen, en de overige berichten, waarmede hij den ouderen geschiedschrijver aanvult? Bedrieg ik mij, of had zelfs in een zóó beknopt overzicht als hier geleverd wordt het eigenlijk resultaat van de jongste critische nasporingen scherper en duidelijker moeten zijn aangewezen? Wanneer ik bedenk, dat het prijsgeven van sommige priesterlijke bestanddeelen der Chronieken voor menige andere, zeer gewichtige vraag „verhängnissvoll" is, dan kan ik het vermoeden niet van mij weren, dat Diestel — geheel onwillekeurig — de zaak van den Chroniekschrijver zoo gunstig mogelijk voorgesteld en het waarschijnlijke vonnis zoo zacht mogelijk geformuleerd heeft. Hier komt ons het oordeel van Strauss over het standpunt van Reimarus in den zin. Den toon, dien de Wette en vooral Gramberg aanslaan, vind ook ik alles behalve liefelijk. Doch eerst dàn mogen wij hen „antiquirt" noemen, wanneer in onze critiek — gelijk het geval is met Graf en niet met Bertheau —

de hunne, in den door Strauss verklaarden zin, is „aufgehoben". Eene zekere dosis rationalisme kunnen wij nu eenmaal in de critiek niet missen. Wij moeten den moed hebben om het menschelijke, in zijn vollen omvang en ook in zijne min aantrekkelijke vormen, te zien waar het zich aan ons voordoet. Het is juist mijne grieve tegen de zienswijze van Diestel, dat zij dezen moed niet aanwakkert.

Er zijn nog meer critische vraagstukken van denzelfden aard, waarvan Diestel zich te gemakkelijk afmaakt of waaromtrent hij eene al te groote reserve in acht neemt. Ziethier enkele proeven! Men kent Geiger's époque-makend werk: *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*, en herinnert zich, dat hij verreweg de meeste varianten in den tekst en de vertalingen des O. Testaments voor opzettelijke veranderingen of correctiën aanziet en ze alzoo niet uit de nalatigheid, maar uit de godsdienstige sympathieën en antipathieën der oudste afschrijvers of sopherîm verklaart. Volgens hem treedt dus ook hier wederom de vroomheid op, niet als gebrekkig orgaan van de openbaring, maar zoo, dat zij zich voor die openbaring in de plaats stelt. Zijne hypothese is van dien aard, dat men haar òf verwerpen òf aannemen moet, zonder in dit laatste geval verplicht te zijn om elke toepassing van die hypothese, door Geiger zelven gemaakt, te onderschrijven. Bevreemdend is daarom de volstrekte neutraliteit, die Diestel in acht neemt in deze woorden (S. 597): „Dass der hebr. Text von der ältesten Zeit an bis zum masorethischen Schlusse mannigfachen Bearbeitungen, gemäss der jedesmaligen Zeitströmung, sich unterwerfen musste, ward von Abr. Geiger scharfsinnig zu erweisen gesucht." Hierbij eene verwijzing naar „Urschrift" en Geiger's verhandeling over Symmachus en — niets meer. Bijna even neutraal is Diestel's oordeel over Jul. Popper en zijne hypothese, dat *Exod.* XXXV—XL eerst in de 3e eeuw v. Chr. dien vorm verkregen hebben, waarin wij ze in den Masor. tekst vinden. Tusschen die hypothese en het stelsel van Geiger bestaat onmiskenbaar groote verwantschap. Diestel schrijft (S. 598): „Inwiefern die Eigenthümlichkeiten des Samaritaners in der Compositions- (nicht Text-) kritik zur Ermittelung der Diaskeuase der einzelnen Bücher eine bedeutungsvolle Verwerthung finden könnten, darüber gab Julius Popper überraschende Winke."

Meer positief is het oordeel over Vatke (S. 717 f.) Diestel

verwijt hem, dat hij, volgens zijne eigene bekentenis, als regel stelt, „dass man die Individuen nicht aus dem Zusammenhang des Gesammtlebens herausreissen dürfe sondern die Vorstellung von ihnen selbst nach dem Maasstab ihrer Zeit herabstimmen müsse." Ik begrijp zeer goed, dat men bezwaar heeft tegen dezen regel, die, consequent toegepast, tot vernietiging van de rol der heroën zou leiden. Doch bevreemdend is een hulpargument, door Diestel bijgebracht: „Schon die Psalmen und Proverbien verbieten nachdrücklich, aus den Notizen der historischen Bücher allein ein Bild des Volksglaubens zu zeichnen, wie man dies im Rationalismus zu thun liebte." Maar staat het dan vast, dat de Psalmen en Spreuken afstammen uit den Davidischen en Salomonischen tijd? Is dat niet juist het *quaeritur?* Mij dunkt, Diestel zou het wel niet eenvoudig als bewezen hebben aangenomen, indien hij niet, krachtens zijne „theologische Betrachtungsweise," zich even moeilijk kon losmaken van den traditioneelen David, als hij er toe zou komen om de psalmen-opschriften anders op te vatten dan als — hier en daar onjuiste en overdrijvende — overlevering. Verg. tegen het een en het ander mijn *Hist. krit. onderzoek* III: 263 vv., 322 vv. Misschien heeft Diestel tegen de daar — en elders door anderen — voorgedragen denkbeelden afdoende bedenkingen. Doch in elk geval is het kenmerkend voor zijn standpunt, dat hij tegenover Vatke zelfs de mogelijkheid van eene andere opvatting dan zijne eigene niet in aanmerking neemt.

Uit alles wat ik tot dus ver over Diestel's historische en critische resultaten heb medegedeeld, blijkt duidelijk, dat zijne zienswijze aan die van Heinrich Ewald nauw verwant is: moest men hem met één woord kenschetsen, men zou hem een volgeling van Ewald kunnen noemen. Werkelijk toont hij hoogelijk ingenomen te zijn met hetgeen de Göttingsche hoogleeraar voor de Hebreeuwsche spraakkunst, voor de exegese van het O. Testament en voor de geschiedenis van Israël en van den Israëlietischen godsdienst heeft gedaan (S. 567 f. 658, 662, 581, 589). Een blind volgeling is Diestel niet, verre van daar. Bij het bespreken van de *Geschichte des Volkes Israël* erkent hij, dat bij voortgezet onderzoek de talrijke moeilijkheden wellicht anders zullen worden opgelost dan door Ewald is beproefd, alsmede dat eene veranderde opvatting van Israëls „weltgeschichtliche Bedeutung" of eene gewijzigde waardeering van de bronnen

licht en schaduw anders zou doen aanbrengen. Doch tegelijk wordt aan de „Geschichte" de lof toegekend, dat zij „die allein richtige Bahn gewiesen, jede fernere sichere Forschung unberechenbar erleichtert und den harten Dualismus gläubiger und ungläubiger Tradition durch eine höhere Anffassung ächter Wissenschaftlichkeit gebrochen hat." Deze lof krijgt nog hooger beteekenis door het contrast met het vonnis, dat op de volgende bladzijde (S. 590) over M. Duncker's *Geschichte des Alterthums* gestreken wordt. „Dagegen" — zoo heet het — „spurt man jenen extremen Skepticismus aus dem ersten Drittel unsres Jahrhunderts noch in Duncker's G. d. A., der für die älteste Zeit kaum Spuren historischer Gewissheit gewinnt und der die grossen geschichtlichen Persönlichkeiten gern in directem Gegensatze mit der Beleuchtung der biblischen Urkunden auffasst."

Bedrieg ik mij niet, dan strekt deze verwantschap tusschen Diestel en Ewald tot bevestiging van mijn oordeel over de zienswijze van den eerstgenoemde. In bewondering der onmiskenbare verdiensten van Ewald wensch ik voor niemand onder te doen. Gaarne erken ik, dat de geheele oud-testamentische wetenschap zeer groote verplichtingen aan hem heeft. Doch hij heeft in zeer sterke mate de gebreken zijner deugden en, zoo ik wel zie, dan zijn voor die gebreken de oogen van Diestel niet opengegaan. Tot de deugden van den geschiedschrijver Ewald reken ik zijn enthusiasme voor zijn onderwerp. Waar de sympathie ontbreekt, blijft ook de poging om te begrijpen ijdel en ligt het gevaar om te verongelijken voor de hand. Daarvoor bestaat bij Ewald geen vrees: de „hoogere gedachten" en „waarheden", die de Israëlietische zieners en psalmdichters hebben bezield, brengen hemzelven in verrukking. Zoo is hij volkomen voorbereid om hen te verstaan en de beteekenis van hun godsdienst te waardeeren. Doch aan zulk eene geestdrift zijn groote bezwaren verbonden. Het geringste is nog, dat zij Ewald keer op keer doet mistasten in de aesthetische waardeering van het O. Testament en voor gebreken in den vorm hem bijna blind maakt. Gering noem ik dat gevaar, want met het schrappen van eenige versierende bijvoegelijke naamwoorden, als „einzig" en „hoh", zijn wij reeds vrij wat dichter bij de waarheid gekomen. Ernstiger is in mijne schatting een ander gevaar. Vol van liefde en ingenomenheid vereenzelvigt Ewald zich met zijn onderwerp. Hij leeft, denkt en gevoelt met zijne auteurs mede en verdiept zich in hun

gedachtenloop en in de stemming van hun gemoed. Hij acht het bepaaldelijk zijne taak alles „wieder zu beleben." Uitmuntend! Juist aan dit streven dankt hij eenige van de schoonste triomfen zijner critiek. Doch het kan licht te ver gaan. Het heilzaam wantrouwen, dat den criticus steeds moet kenmerken, kan er onder lijden. Men kan zich zóó verdiepen in het voorwerp van zijn onderzoek, dat men er niet meer los van wordt en, waar het pas geeft, zich er niet meer boven weet te verheffen. In dat geval zal men in zijne critiek halverwege blijven staan en, in plaats van door te dringen tot de werkelijkheid zelve, zich tevreden stellen met de nevelachtige en slechts ten deele juiste voorstelling, die de eischen der sympathie bevredigt, maar den toets van het onverbiddelijk gezond verstand niet kan doorstaan. Welnu, zoo is het met Ewald werkelijk gegaan — zonder dat Diestel dit heeft opgemerkt. Juist door het enthusiasme van Ewald gevoelt hij zich aangetrokken. Het beantwoordt volkomen aan hetgeen hij noemt „die wahrhaft-theologische Betrachtungsweise". Geen wonder dus, dat de nadeelige gevolgen daarvan hem niet in het oog vallen.

Er is ééne critische quaestie, die, al naar gelang zij in dezen of in genen zin wordt beslist, onze opvatting van Israëls godsdienstgeschiedenis geheel wijzigt. Ik bedoel de vraag naar den ouderdom en het karakter van de zgn. „Grundschrift" van Pentateuch en Josua, door Ewald „het Boek der Oorsprongen" genoemd. In strijd met het gevoelen, dat reeds vóór hem door Vatke en George was voorgedragen, plaatst Ewald dat boek onder de regeering van Salomo en kent hij daaraan betrekkelijk groote historische waarde toe. Bij eene andere gelegenheid hoop ik aan te toonen, dat deze waardeering van de „Grundschrift" het natuurlijk uitvloeisel is van Ewald's geheele zienswijze, van de verhouding, waarin hij zich plaatst tot zijne documenten. Zijne „Begeisterung" voor den auteur van het Boek der Oorsprongen heeft hare uitwerking niet gemist. Zij heeft — gelijk ik thans duidelijk inzie, maar in 1860, bij de bewerking van mijn *Hist. krit. onderzoek* I, pas begon te vermoeden — de critiek van den Pentateuch op een verkeerd spoor geleid. Zij is nu juist bezig zich van Ewald te emancipeeren en een beteren weg in te slaan, die wel niet dezelfde is, waarop Vatke en George voorgingen, maar toch met hun pad veelszins parallel loopt. Ten bewijze hiervan beroep ik mij op K. H. Graf — discipel, ook in dezen,

van E. Reuss te Straatsburg — en op Th. Nöldeke [1]). Hunne oppositie staat niet op zich zelve, maar hangt samen met andere literarische verschijnselen, die ik thans mag laten rusten. Bedriegen de teekenen der tijden niet, dan zal zij ten slotte zegevieren. Ewald zelf is niet gewoon te herroepen en zal dus waarschijnlijk volharden bij zijne vroegere meening. Van zijne discipelen mag men verwachten, dat zij op dit punt zich van hem zullen vrijmaken. Ook van Diestel en zijne geestverwanten? Het zal voor hen een zware strijd zijn. Om allerlei redenen zal het hun moeilijk vallen zich aan de zijde van Graf te scharen. Indien de priesterlijke wetgeving blijkt in haar geheel jonger te zijn dan de profetische literatuur, dan moet hunne opvatting van den gang der „openbaring" zich geheel wijzigen. Indien het karakter van het Boek der Oorsprongen door Graf en vooral door Nöldeke juist is voorgesteld, dan heeft aan de wording der Israëlietische literatuur de sage een minder groot, het reflecteerende en fingeerende verstand een vrij wat grooter aandeel dan wij vroeger meenden. Noch het een, noch het ander kan Diestel aantrekken. Doch de evidentie vermag veel. Reeds nu laat Diestel in zijne „Geschichte" zich over de critiek van Graf veel minder ongunstig uit, dan men, zijne groote bewondering voor Ewald in aanmerking nemende, zou hebben verwacht. Zijn werk heet „eine bedeutsame Schrift", waarbij evenwel „die wichtige Kritik" van E. Riehm (Stud. u. Krit. 1868) moet worden vergeleken (S. 614 n. 43) [2]). Openbaart zich hier nog weinig neiging om zijne resultaten over te nemen, later heet het: „Einen weit beträchtlicheren Theil der Gesetze hielten Kritiker wie Ewald und Bleek für mosaischen Ursprungs, theils direct, theils indirect, während Andere (Graf, Gelbe) die meisten Opfergesetze der nachexilischen Zeit zuwiesen, eine Frage, die noch schwebt aber jedenfalls zur Berichtigung vieler bisherigen Anschauungen führen muss" (S. 745). En eenige bladzijden verder (S. 749) wordt erkend, dat het onderzoek naar het oorspronkelijk Mozaïsme opnieuw ter hand genomen is, dat daarbij nieuwe middelen worden aangewend, dat de debatten daarover nog niet zijn gesloten. — Op deze uitspraken bouw ik de hoop, dat ook Diestel en zijne vooral in Duitschland talrijke geestverwanten —

---

[1]) Verg. hierboven bl. 98—100.

[2]) Verg. mijn *Godsdienst van Israël* I: 503, 504.

zelfs Riehm, in weerwil van zijne „wichtige Kritik" — ook dezen stap voorwaarts zullen doen. Doch ik herhaal het: zij hebben daarbij nog andere hindernissen te overwinnen dan die bestaan voor ons, die onze verhouding tot het Rationalisme en tot de kerkelijke opvatting van het O. Testament anders beschrijven zouden dan Diestel heeft gedaan.

Wordt die hoop verwezenlijkt of, meer in het algemeen, aanvaarden Diestel en zijne vrienden alle, ook de voor hen minst aantrekkelijke resultaten van het onpartijdig literarisch- en historisch-critisch onderzoek, dan bestaat er tusschen hen en ons, modernen, ten slotte slechts een verschil in naam. Zij stellen er prijs op, als „offenbarungsgläubigen" eener hoogere, wetenschappelijke orde te worden erkend. Wij erkennen het recht der religieuse beschouwing van de geschiedenis en passen haar toe op Israël en zijne ontwikkeling, maar maken daarom op dien naam geene aanspraak. Onzes inziens kan het gebruik daarvan niets dan misverstand baren. Die naam heeft een historischen zin. Wat daardoor vroeger werd aangeduid, vinden wij bij ons zelven — eigenlijk ook bij Diestel en de zijnen — niet terug. Wèl meenen wij ons het deel der waarheid, dat de openbaringsgeloovigen handhaafden, te hebben toegeëigend, doch dit geeft ons nog geen recht om één naam met hen te voeren. Ik zou het een grooten vooruitgang achten, indien ook mannen als Diestel dit wat hen zelven aangaat erkenden. Hunne vrijmoedigheid zou er bij winnen, het gevaar, waaraan zij thans nog blootstaan, worden afgewend.

Voorshands zal deze wensch wel geen gehoor vinden. Doch als wij over de toekomst mogen oordeelen naar de ondervinding, in de laatste jaren opgedaan, dan zal de aandrang om door te tasten van de tegenovergestelde zijde tot hen komen, en wel zóó dat daaraan niet wel weerstand kan worden geboden. Ik denk hier aan den aanval op Hupfeld en Riehm, waarvan ik vroeger in dit Tijdschrift melding maakte [1]). Tot hun groot verdriet hebben deze beide mannen het moeten ervaren, dat zij, hoezeer zij zich „offenbarungsgläubigen" noemden en ook meenden het te zijn, toch niet als zoodanig werden erkend door de theologen in hun eigen vaderland. Het was dan ook — zoo zegt men wellicht — een vreemd slag van theologen, dat met eene aanklacht

[1]) Jaargang I bl. 622 vv.

tegen hen optrad! Ongetwijfeld: hunne onkunde was even groot als hunne bekrompenheid. Doch hiervan zal men hen niet genezen, door althans den schijn van overeenstemming met hen te bewaren. Neen, laat het worden erkend, openlijk en zonder omwegen, dat zij van een ander beginsel uitgaan dan b. v. een Hermann Hupfeld — een even vroom man als zij, maar daarenboven een dienaar der strenge wetenschap, een criticus en — waarom niet? — een rationalist. Blijft die erkenning achterwege, dan komt er ook geen einde aan de beschuldiging van dubbelzinnigheid en woordenspel. Wordt zij daarentegen uitgesproken, dan voegen zich bijeen die bijeenbehooren en, gelijk zij nu reeds samenwerken en streven naar één doel, zoo zullen zij dan ook onder ééne leuze strijden.

Openhartig heb ik mijn oordeel over Diestel's *Geschichte* en het door hem ingenomen standpunt blootgelegd. De Schrijver heeft verlangd, dat zijn werk in het *Theologisch Tijdschrift* zou worden aangekondigd. Mochten mijne opmerkingen hem onder de oogen komen, hij beschouwe ze dan allereerst als een bewijs van de belangstelling, waarmede ik zijn werk gelezen en hem nagerekend heb. Tegenover een boek als de *Geschichte des A. Testamentes in der christlichen Kirche* gevoelt men levendig de behoefte met zich zelven tot klaarheid te komen.

Leiden, 4 Januari 1869. A. Kuenen.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Het berouw en het ethisch determinisme. Repliek van Dr. J. Cramer. Amsterdam, 1868.

De heer Cramer heeft een nieuwe lans gebroken voor het supranaturalisme tegen de moderne richting. Trachtte hij in een vroeger schrijven aan te toonen, dat de modernen eene illusie kweeken, als zij meenen door hunne bestrijding van het wondergeloof den weg te banen tot verzoening van godsdienst en wetenschap, van de punten die hij daartoe destijds ter sprake bracht laat hij er thans twee rusten — het onsterfelijkheidsgeloof en het gebed — om al zijne krachten te keeren tegen het determinisme der modernen, als in strijd met de uitspraken van het zedelijk-godsdienstig bewustzijn, inzonderheid met het wezen en de onderstellingen van het berouw. Volgens Cramer blijkt de benaming ethisch determinisme eene contradictio in adjecto te behelzen en zal men te kiezen hebben tusschen ethisch en deterministisch.

Men zou al terstond kunnen vragen, of het determinisme, hoe dan ook nader omschreven, terecht wordt voorgesteld als kenmerkende zienswijze der modernen, van hen als zoodanig, van hen in 't bijzonder. Cramer toont zelf te gevoelen dat er aanleiding is om althans het eerste in twijfel te trekken. Doch hij legt dien twijfel het zwijgen op door de bewering, dat de modernen krachtens hun beginsel deterministen moeten zijn. Wordt deze bewering behoorlijk door hem gestaafd? Geenszins; hij vergenoegt zich met een beroep op sommige uitdrukkingen van moderne zijde gebezigd, inzonderheid op hunne wonderbe-

strijding, doch om daaruit te besluiten tot een zoodanig determinisme als buiten twijfel schier door alle moderne theologen zal worden afgewezen. Wat mij betreft, ik meen dat er inderdaad iets te zeggen is voor de stelling: de moderne richting leidt tot determinisme. Doch wat er voor die stelling te zeggen is, kan eerst blijken, als vooraf is uitgemaakt wat men onder determinisme verstaat. Eene juiste bepaling evenwel, die tevens zou leeren onderscheiden tusschen het heterogene dat vaak onder dien eenen naam wordt samengevat, wordt te vergeefs bij Cramer gezocht. Dit is een eerste grief die ik tegen hem heb aan te voeren; grieve, waarmede deze andere nauw verbonden is, dat hij mijns inziens de blijken geeft van het ingewikkelde vraagstuk, dat hij ter sprake brengt, niet behoorlijk te hebben doorgedacht.

Dr. Cramer zal hiertegen wel niet aanvoeren, dat hij slechts eene repliek heeft gegeven. Ik weet dat hij zijn geschrift dus betitelt. En indien dit moest willen zeggen, dat hij ditmaal niet zoozeer wilde handelen over de quaestie zelve als wel over de wijze waarop zij door dezen en genen tegenstander was besproken, ik zou mij de in dat geval verdrietige taak eener beoordeeling niet laten welgevallen. [1]) Maar neen, de schrijver — het zij tot zijn lof erkend — heeft blijkbaar bedoeld de zaak in quaestie nader toe te lichten. Ook mij is het om die zaak te doen. Ik wensch geen rechter te zijn over reeds gevoerde debatten, maar in het thans voortgezette debat een woord mede te spreken. Ik meen dit het ordelijkst te zullen doen door een oogenblik stil te staan bij de volgende punten: de verwantschap tusschen de moderne richting en het determinisme; de bezwaren door Cramer tegen het laatste ingebracht; de gevolgtrekking die hij daaruit maken wil ten gunste van het supranaturalisme.

Om de verhouding der moderne richting tot het determinisme wel in 't oog te kunnen vatten, dient men aan te vangen met eene juiste bepaling, in de eerste plaats van het laatstgenoemde; bepaling die wij trouwens niet meer behoeven uit te vinden, maar slechts in herinnering hebben te brengen.

---

[1]) Ik erken dat ik die taak te eerder een verdrietige noem, dewijl ik dan ook zou moeten trachten in de capricieuse beweringen van den heer E. J. P. Jorissen waar en onwaar te schiften. Reeds de wijze waarop deze zijn opstel besloot, zou genoeg zijn om mij daartoe den lust te benemen.

Indeterministisch is iedere leer, die aan den mensch het vermogen toekent van volstrekte zelfbepaling, die voor den wil het karakter van onafhankelijkheid eischt. Deterministisch daarentegen iedere leer, volgens welke de mensch ook in zijn willen volstrekt afhankelijk is, ook bij zijn zelfbepaling immer bepaald wordt.

Gelijk nu echter het indeterminisme aan de bedoelde onafhankelijkheid een wijderen of engeren kring kan toeschrijven en òf een bestendig aequilibrium voluntatis kan stellen, òf ook wel leeren, dat de mensch niet doorgaans, maar op beslissende keerpunten zijns levens als zuivere causa sui optreedt, en dit alles met verschillende wijzigingen en in verband met overigens verschillende wereldbeschouwing, — desgelijks en wellicht nog meer dient tusschen verschillende soorten van determinisme wel onderscheiden te worden. Daar is een determinisme, dat men het naturalistische kan noemen, aangezien al hetgeen den wil bepaalt er gezocht wordt in den kring der eindige verschijnselen en de oneindige oorzaak buiten rekening wordt gelaten. Maar daar is ook een determinisme, dat, wel verre van buiten de godsdienstige bewustheid om te gaan, veeleer in deze wortelt: een determinisme, dat, in de theologische opvatting, òf een supranaturalistischen vorm kan aannemen, òf, waar het dezen repudiëert en een beteren zoekt, meermalen als ethisch determinisme is aangeduid. Aan den laatstgenoemden vorm dacht ik uitsluitend, toen ik reeds uitsprak dat de moderne richting mijns inziens tot determinisme leidende is. Is dit zoo? Ik meen het om de volgende redenen. Is het algemeene kenmerk der moderne richting op theologisch gebied buiten twijfel dit: dat zij het recht der wetenschappelijke en der godsdienstige wereldbeschouwing gelijkelijk handhaven wil en naar beider verzoening streeft, zij aanvaardt dan ook zonder voorbehoud de groote onderstelling, waarvan geheel het wetenschappelijk onderzoek uitgaat, de onderstelling van eene alles omvattende, onverbrekelijke orde; de indeterministische leer schijnt daarmeê echter kwalijk te rijmen. Ten anderen en vooral schijnt het indeterminisme zijne verwantschap met het deïsme niet wel te kunnen verloochenen; en terwijl nu de moderne theologie, krachtens het innigst wezen der vroomheid zelve, het laatste verwerpt, kan zij, naar het mij voorkomt, ook uit dien hoofde geen vrede hebben met het eerste. Zijn er desniettemin moderne theologen van

naam, die het determinisme blijven afwijzen, – als wij opmerken dat zij zich intusschen met het indeterminisme nog veel minder kunnen vereenigen, dat zij desniettemin 's menschen volstrekte afhankelijkheid, ja ook het tot zekere hoogte onvermijdelijke van de zonde erkennen en leeren, dan is er aanleiding te over tot het vermoeden, dat zij in den grond niet het determinisme in 't gemeen, maar alleen een verkeerde opvatting er van bestrijden, met name eene zoodanige, die de zedelijke noodzakelijkheid met een mechanisch-physische verwart, of ter wille van de eindige oorzaken, van den waarneembaren natuur-samenhang, 's menschen eigenaardig deelgenootschap aan het leven en de zelfbeweging des Oneindigen uit het oog verliest.

Heeft dus Cramer toch recht als hij van het determinisme der modernen spreekt? In den zin waarin hij dat doet, in geenen deele. Immers, hij toont telkens daarbij aan geen ander determinisme te denken dan dat van naturalistische beginselen uitgaat en dus onbestaanbaar is met de eischen van onze zedelijk-godsdienstige natuur. En geen wonder dat hij zoo doet; daar toch geheel de moderne richting in Cramer's schatting slechts een heillooze concessie is aan het naturalisme. Te vergeefs heeft Dr. Hoekstra in zijne beoordeeling van Cramer's *Illusie* hem doen opmerken, dat het eigenaardige der moderne richting hem verborgen moet blijven, zoolang hij geen andere tegenstelling kent dan die van naturalisme en supranaturalisme, niets hoogers boven deze beiden. Ook wat ik zelf daarover in dit Tijdschrift in het midden bracht, is, ofschoon door Cramer in zijne eerste brochure vermeld, geen ernstige aandacht door hem waardig gekeurd. Toch dient men zich eerst van de ten grondslag liggende beginselen en beschouwingen klare rekenschap te geven, zal men naar eisch over de toepassing er van kunnen oordeelen. Het is zeer gemakkelijk en het wordt bij sommigen meer en meer gangbaar, de moderne zienswijze voetstoots voor naturalisme te verklaren en als zoodanig te verwerpen; doch het bewijst slechts dat men, nog blind voor de eenzijdigheid van eigen opvatting, anderer streven naar beter niet weet te waardeeren.

Ik zal niet beweren, dat er van moderne zijde nimmer aanleiding is gegeven tot misverstand; hoe ware deze altijd te vermijden! Ook beweringen en zegswijzen, die, voor den geestverwant, in haar verband een gereede correctie vinden, worden toch der tegenpartij licht ten aanstoot. Zoo wees ik reeds vroeger op

een dubbelzinnigheid van uitdrukking, waardoor men schijnen kon God en de natuur volstrekt te vereenzelvigen. In nog nader verband tot ons tegenwoordig onderwerp staat de wijze waarop men soms het causaalverband ter sprake heeft gebracht. Ik denk hierbij inzonderheid aan zegswijzen als deze: dat ieder verschijnsel zijn volledige oorzaak heeft in het geheel der verschijnselen. Werd dit naar de letter verstaan, dan zou de Oneindige daarmeê voor overtollig verklaard zijn. Neen, geen enkel verschijnsel heeft zijn volledige oorzaak en geen enkel vindt dus ook zijne volledige verklaring in de reeks of het verband der verschijnselen: wat wij, in den kring van het eindige, oorzaak plegen te noemen, is nimmer oorzaak in volstrekten zin, maar alleen voorwaarde en doorgangspunt van de werking der oneindige Oorzaak, natuurlijk door deze zelve geordend en deswegens onontbeerlijk. Dit voorbij te zien, zij het ook slechts in de wijze van uitdrukking, is vooral verwarrend waar het de menschelijke zelfbepaling geldt. Ook deze is in haar wording en ontwikkeling buiten twijfel aan onveranderlijke voorwaarden gebonden; doch dit neemt niet weg dat zij, zoomin als iets, en voor ons zelfbewustzijn nog veel minder dan iets, in die voorwaarden haar volledige verklaring vindt. Zoo vaak toch de mensch in waarheid zich zelf, d. w. z. overeenkomstig en krachtens zijn waarachtig wezen zich bepaalt, gevoelt hij zich in die zelfbepaling niet meer door eindige oorzaken, niet door eenigerlei samenhang als zoodanig beheerscht, maar rechtstreeks door de oneindige, albezielende Oorzaak gedreven, en daarom vrij in zijn afhankelijkheid zelve; vrij, aangezien deze goddelijke bezieling niet de drang eener hem vreemde macht, maar de drang van zijn eigen wezen, de ziel van zijn eigen wezen is. [1]) Het komt

[1]) Terecht schrijft Schweizer, *Glaubenslehre der Evangelisch-Reformirten Kirche* I. p. 358, 359. „Wohl ist der Wille des Menschen eine Quelle von Wirkungen höherer Art als der Naturtrieb, eine edlere *causa secunda*, aber niemals eine *causa prima*, möchte es noch so wenig gelingen, aufzuzeigen, wie Gott als *causa prima* Alles was unser Wille als *causa secunda*, somit als Organ der *prima* thut, vollständig umfasse und doch der Wille Wille bleibe. Gerade als sittlich wollende Wesen uns schlechthin abhängig zu wissen, ist Religion fur sittliche Wesen. Darum wird Gott auch hier als *Causa* schlechthin aufgefasst, nur mit dem Underschied, dass die das sittliche Leben begründende und bestimmende *Causa* hier selbst als eine dem Sittlichen analoge, d. h. als Wille gefasst wird. Abhängigkeit sittlich wollender

mij voor, dat hetgeen in het determinisme soms min bevredigend schijnt, vooral langs dezen weg moet worden opgelost.

Doch zouden nu daarmede ook de bezwaren van Cramer tegen het determinisme vervallen? Vooralsnog zeker niet. Al staat hem, als hetgeen hij bij de modernen bestrijden wil, doorgaans een naturalistisch determinisme voor den geest, de bezwaren die hij inbrengt, gelden voor 't grooter deel tegen ieder determinisme, en wel zeker ook tegen het determinisme van de vaders dier Hervormde kerk, wier voedsterling hij is, doch wier getrouwe zoon hij in dit voorname stuk geenszins blijkt te wezen.

Wel is waar, Cramer weet niet sterk genoeg zijne verbazing uit te drukken, dat men de leer der Hervormde kerk deterministisch durft noemen en stapelt uitroep op uitroep om te doen uitkomen hoe ongerijmd dit in zijne oogen is. Maar de aanwijzing van dit ongerijmde blijft hij schuldig. Zij zou ook weinig afdoen tegenover een voor oogen liggend feit. Ten overvloede herinner ik nog, dat ik nu van determinisme spreek in den boven door mij aangegeven zin, niet in den uitsluitend naturalistischen dien Cramer er telkens onder schuift. Voorts laat ik bij de vraag naar den echt Gereformeerden leertypus het supralapsarisme van Calvijn en de met hem instemmenden niet buiten rekening; aangezien ik niet weet waarom men zich liever op inconsequente volgelingen dan op consequente voorgangers beroepen zou.

Dat er tusschen de Calvinistische praedestinatieleer en de moderne opvatting van 's menschen volstrekte afhankelijkheid menig groot verschil bestaat, zie ik niet voorbij; ieder denkt hier terstond aan het finale dualisme van Calvijn, terwijl bovendien

---

Wesen von einer bloss der Natur entsprechenden Allmacht wäre freilich etwas unerträgliches; jeder Mensch würde, ob auch der Macht unterliegend, im Sittlichen doch etwas Höheres in sich fühlen; hingegen Abhängigkeit von einem selbst auch sittlichen, wollenden Wesen, das hierin das einzig absolute ist, wird nicht nur keine Herabwürdigung des Menschen, sondern Erhebung; er fühlt sich als ein vom absolut sittlich wollenden Wesen umfasster Punkt, also das Unendliche durch sich wollend und wirkend."

Dat men zich tegen het determinisme ten onrechte op de onmiddellijke bewustheid beroept, schijnt mij vooral hieruit te blijken dat het gevoel van onafhankelijkheid het sterkst is bij het zondig willen, d. w. z. dáár waar onze eigen beter, geestelijk inzicht het later als bedriegelijk erkent.

geheel diens leer tot het hedendaagsch ethisch determinisme staat als supranaturalisme tot de leer der goddelijke immanentie. Maar gelijk Dr. Hoekstra reeds heeft opgemerkt, voor de vraag omtrent het al of niet gedetermineerd zijn van 's menschen wil, doet dit verschil niets af. Cramer verwondert zich wel, dat een man zoo scherpzinnig als Hoekstra dit beweren kon; maar hij bedenke dat ook de scherpzinnigheid van Calvijn, zegge: Calvijn, hier tegen hem getuigt, en hij vrage zich af of hij tegenover zóó-veel scherpzinnigheid niet wel zou doen zijn eigen oordeel nog eens te herzien.

„Maar," zegt Cramer, „Calvijn heeft toch geschreven: Cadit homo moderante providentia divina, sed sua culpa cadit; en dit *sua culpa* is het krachtigste protest tegen het determinisme!" Inderdaad? Laat mij in de eerste plaats opmerken, dat Calvijn niet geschreven heeft *sua culpa*, maar *suo vitio*. (Zie Instit. III. XXIII. 8). En dat dit *suo vitio cadit* in het minst niet moet dienen om het *moderante providentia divina* terug te nemen of te verzwakken, blijkt uit alles wat Calvijn hieromtrent geschreven heeft. Ik wil nu slechts herinneren, vooreerst, dat hij in dezelfde paragraaf krachtig opkomt tegen de onderscheiding van Gods willen en toelaten van de zonde, waaromtrent het heet: cur permittere dicemus, nisi quia ita vult? Quasi non constituerit Deus qua conditione praecipuam ex creaturis suis esse vellet. Non dubitabo igitur cum Augustino simpliciter fateri, voluntatem Dei esse rerum necessitatem, atque id necessario futurum quod ille voluerit, quemadmodum ea vere futura sunt quae praeviderit. Gelijk hij dan ook reeds in de voorgaande paragraaf had gezegd: Deum non modo primi hominis casum praevidisse, sed arbitrio quoque suo dispensasse. Elders (I. XV. 8) wordt dit in dezer voege nader verklaard: Quia in utramque partem flexibilis erat primi hominis voluntas nec data erat ad perseverandum constantia, ideo prolapsus est. — — Cur autem Deus perseverantiae virtute eum non sustinuerit, in ejus consilio latet. Toch kan van dit verborgene gezegd worden: Deus caducam illi voluntatem dedit (m. a. w. creavit hominem lapsurum) ut ex illius lapsu gloriae suae materiam eliceret. Het moest namelijk openbaar worden „quam miserum sit liberum arbitrium nisi Deus in nobis et velit et possit," opdat alzoo de weg bereid wierd voor die „gratia" die alleen het „bene velle" geeft.

Vraagt iemand wat dan toch het *suo vitio* beteekenen moet, Calvijn antwoordt: „Sponte cecidit, propria voluntate se praecipitem dedit" hetgeen echter in 't minst niet wegneemt „ita fuisse ordinatum." Het voluntarie peccare sluit namelijk wel iedere coactio buiten, maar geenszins iedere necessitas, zoomin de necessitas die uit het decretum divinum als die uit onze natuur voortvloeit. Het sluit ook de laatste zoo weinig uit, dat van ons, die het liberum arbitrium, hetwelk de eerste mensch — ofschoon altoos slechts als een „imbecilla facultas" — bezat, dat van ons, die dit liberum arbitrium geheel verloren hebben, gezegd wordt: Quid refert liberone judicio an servili, modo voluntaria cupiditate peccetur? Nego peccatum ideo minus debere imputari, quod necessarium est; nego rursum consequi quod inferunt, evitabile esse quia voluntarium sit. Non minus voluntarie peccat qui necessario peccat. (II. V. 1, 2). Dit „voluntarie" wil toch volstrekt niet zeggen: „liberam habet boni aeque ac mali electionem", maar alleen: „male voluntate agit, non coactione."

Waartoe meer? Terwijl Cramer met blijdschap constateert, dat er verschijnselen zijn, aangaande welke zijn innigst bewustzijn hem verbiedt te zeggen dat zij door God gewerkt zijn, zou men volzin na volzin uit Calvijn kunnen afschrijven, ten blijke dat hij nooit de overtuiging wil prijsgeven: D e i v o l u n t a t e m o m n i u m r e r u m e s s e c a u s a m. Zegt Cramer, dat God de zonde als eene [eigenlijk niet door hem gewilde, maar nu eenmaal niet te keeren] daad der door hemzelven geschapene vrijheid [die zulke in Gods eigen oordeel noodlottige kansen medebracht], in zijn [telkens naar die kansen te wijzigen] wereldplan heeft opgenomen, — volgens Calvijn moet men veeleer zeggen, dat God de zonde gewild heeft als een noodzakelijke voorwaarde van de door hem te scheppen vrijheid; de ware vrijheid toch is het werk der genade en van deze alleen. Schroomt Zwingli dan ook niet te zeggen: numen ipsum auctor est ejus quod nobis est injustitia, Calvijn vermijdt wel is waar deze uitdrukking, doch blijkbaar alleen om niet in de schaduw te stellen wat Zwingli er bijvoegde: quod nobis injustitia Deo nullatenus est; gelijk Calvijn zelf zegt: Deum p e c c a t i auctorem esse nego: nam quae homo injuste perpetrat, quum Deus justo licet occulto judicio per manum ejus faciat, non potest in eum quadrare peccati nomen. Derhalve, evenals bij Zwingli: God werkt wel wat wij zonde noemen, maar dewijl het hem geen zonde is, moet

de qualificatie die alleen ons doen betreft, niet op het zijne worden overgebracht [1]).

Het spreekt van zelf dat ik deze dingen niet te berde breng alsof hierdoor voor de quaestie zelve iets wierd uitgemaakt, noch ook alsof ik het mijn ambtgenoot euvel zou duiden, dat hij op dit — overigens hoogst gewichtige — punt met de Hervormers niet instemt. Ik wensch alleen door Cramer erkend te zien, dat hetgeen ik boven als het religieuze determinisme heb aangeduid, wel verre van een moderne uitvinding te wezen, reeds door de vaders der Hervormde kerk (en waarlijk door deze niet het eerst) even ernstig als uitdrukkelijk is gepredikt. Had Cramer dit bedacht, hij zou wellicht niet zoo voorbarig het determinisme in 't gemeen met de christelijke vroomheid onbestaanbaar genoemd hebben.

Inderdaad, men kan bijkans zijn oogen niet gelooven als men ten aanzien van de Hervormers moet lezen: »van determinisme is geen sprake." Geen sprake! Waar uitdrukkelijk en als fundamenteele waarheid geleerd wordt „homines nihil efficere nisi arcano Dei nutu, nec quidquam deliberando agitare, nisi quod ipse jam apud se decreverit et arcana sua directione constituat." En waarom geen sprake? Omdat zij tevens geleerd hebben, dat de zonde door God gestraft wordt, volgens hen zelfs met een eeuwig verderf, dat wij van haar verlost moeten worden, dat wij bekeering en wedergeboorte uit den heiligen Geest behoeven. Nu ja! ieder weet dat zij deze dingen geleerd hebben. Maar meent Cramer dat zij kortzichtig genoeg zijn geweest om niet eens te bevroeden, welke bedenkingen althans aan het daar eerstgenoemde punt ontleend konden worden, zij het ook door dezulken die Calvijn gewoonlijk met niet zeer liefelijke benamingen qualificeert? Zij hebben dat wel zeker voorzien, maar gemeend die bedenkingen te kunnen oplossen zonder iets van hun grondbeginsel prijs te geven. Ten aanzien van de na het eerste genoemde punten kwam die aanwijzing niet eens te pas: waar toch onze verlossing van de zonde werd voorgesteld als de uitvoering van Gods eeuwigen raad, werd niet geloochend, maar bevestigd, dat ook de zonde en geheel haar verloop door God gewild en geordend moest zijn.

[1]) Zoo schrijft Calvijn dan ook elders: quae perperam et injuste ab hominibus fiunt, eadem recta et justa sunt Dei opera. Zie Schweizer, t. a. p. II, pag. 32.

Ik mag mij hierbij niet langer ophouden. Slechts een paar zinsneden van Calvijn wensch ik hier nog op te nemen, dewijl zij mij den weg banen tot hetgeen ik over de bedenkingen zelve, door Cramer tegen het determinisme aangevoerd, in het midden wensch te brengen. Waar Calvijn (Instit. I. XVIII. 3, 4) de beide volgende tegenwerpingen heeft vermeld: „Si nihil eveniat nisi volente Deo, duas in eo contrarias esse voluntates, quia occulto consilio decernat quae lege sua palam vetuit" en „Si non modo impiorum opera utitur Deus, sed etiam consilia et affectus gubernat, scelerum omnium esse auctorem: ac proinde immerito damnari homines, si exsequuntur quod decrevit Deus, quia ejus voluntati obtemperent", antwoordt hij: „perperam miscetur cum praecepto voluntas", hetgeen zich aansluit aan het gezegde op de eerste bedenking: „neque tamen ideo vel secum pugnat, vel mutatur Dei voluntas, vel quod vult se nolle simulat: sed quum una et simplex in ipso sit, nobis multiplex apparet."

Ziedaar gewezen op hetgeen Cramer bij zijne bedenkingen uit het oog heeft verloren. Immers, welke zijn die bedenkingen?

Voor een deel onderstellen zij een determinisme, dat, van naturalistische beginselen uitgaande, „het verplichtende der zedewet en het bestaan van een beter ik loochent; de denkbeelden van schuld, straf, vergeving, verzoening, genade ter zijde werpt; den factor der zonde vernietigt, haar althans alleen kent als [onschuldige] onvolkomenheid", een determinisme, dat, met het christelijk theïsme schier in ieder opzicht onvereenigbaar is en „slechts bij een irreligieuze wereldbeschouwing bestaan kan." Met diergelijke onderstellingen heb ik mij niet op te houden, aangezien zij de overtuiging waarvoor ik opkom niet raken. Laat mij ten overvloede die overtuiging nog summarisch uitspreken.

Niet de empirische wetenschap als zoodanig, noch een aan haar gebied ontleende onderstelling omtrent een allesomvattend causaalverband, kan het pleit tusschen determinisme en indeterminisme beslechten. Zij moge gunstiger voor het eerste dan voor het laatste getuigen, haar getuigenis reikt niet tot het diepste punt in quaestie. Neen, krachtens ons zedelijk-godsdienstig zelfbewustzijn, in naam van ons daarin wortelend geloof beweren wij, dat wij ook in ons zedelijk leven nooit en in geen opzicht onzeszelfs zijn, maar slechts levende in en door

Dien, wiens wil en werk al ons willen en werken beheerscht. Wel is waar, onze zedelijke afhankelijkheid is eene andere, de haar bepalende zedelijke wereld-orde is een hoogere dan de physische; hier wordt niet door een blinden natuurdrang, maar door de redelijke werkzaamheid van het redelijke schepsel teweeg gebracht wat God wil; het gestelde doel wordt hier een door ons te erkennen en te verwezenlijken eisch, de beweegkracht een door ons te keuren en gewillig te volgen beweegreden, enz. Doch dit alles neemt niet weg, dat wij ook op zedelijk gebied niets erkennen, waarvan de eerste oorzaak in den mensch, niet in God zou te vinden zijn, niets, dat niet een uitvloeisel is van — en dus ook volkomen past in — die zedelijke wereld-orde, die niet anders is dan de onveranderlijke wijze waarop God werkt.

Nu zegt Cramer: indien dit waar is, dan wordt het berouw irrationeel, dan kan ik in de uitspraak mijner conscientie niet langer Gods eisch eerbiedigen, dan wordt de zedelijke kracht mij verlamd; want indien ik ook in de zonde Gods wil en werk moet erkennen, dan houdt zij op zonde te zijn. Tot deze ééne bedenking laten zich al zijn bedenkingen herleiden. Maar hier blijkt nu ook juist wat hem het rechte gezichtspunt doet missen. Cramer ziet voorbij, dat wij tweeërlei opvatting hebben van Gods wil en werk: de eene, de zuivere geloofs-conceptie, die al het bijzondere samenvattende, alles tot God terugbrengt; de andere, die zich aansluitende aan de verschillende, wisselende phasen onzer zedelijke ontwikkeling, Gods wil ervaart en opvat overeenkomstig de tegenstellingen in die ontwikkeling, zoodat hier Gods allesteweegbrengende en zijn gebiedende wil voor ons uiteengaan, ja voor ons oogenblikkelijk gevoel in onderlinge tegenspraak komen; een tegenstrijdigheid, die intusschen in den Oneindige onmogelijk bestaan kan en die dan ook wijkt naarmate de zuivere geloofsaanschouwing zich gelden doet. Mij dunkt, door deze toch waarlijk voor de hand liggende opmerking verliezen schier al Cramer's bedenkingen hare kracht.

Wanneer ik zeg, wanneer het geloof zegt: de zedelijke wereldorde, waarin ook de zonde is opgenomen, en wel (of juister: en dus) niet als een toevalligheid, afhankelijk van een volstrekt eigenmachtig dus of anders menschelijk willen, neen, maar als een onvermijdelijk en volgens vaste conditiën eensdeels zich realiseerend, anderdeels verdwijnend moment, die zedelijke wereldorde is Gods wil en werk, — vloeit hieruit dan voort,

dat de zonde nu geen zonde meer kan zijn? In geenen deele. Immers die zedelijke wereldorde is Gods wil en werk, waarin ja de zonde is opgenomen, maar alzoo, dat zij niet gepleegd kan worden, dan juist met het karakter van zonde; niet, of zij wordt als afkeurenswaardig openbaar; niet, of zij vernedert dien die haar pleegt en wordt, zoodra hij tot zichzelven komt, door hem als strijdig met zijne roeping erkend. Die zedelijke wereldorde is Gods wil en werk, die medebrengt dat ons innigst wezen reageert tegen de zonde en, naarmate het zich gelden doet, haar bestrijdt en overwint. Maar wat doet nu Cramer? Hij brengt den wil van God, die volgens ons alleen in geheel de zedelijke wereldorde zijn volkomene uitdrukking vindt, in zoodanig verband met een enkel, willekeurig geïsoleerd verschijnsel (b. v. een zondige daad), dat het den schijn verkrijgt alsof in dat verschijnsel op zichzelf, buiten zijn door God gewild verband, niettemin geheel Gods wil was uitgedrukt en als zou het dus onmogelijk voor ons het karakter van zonde, van verboden en verfoeilijk kunnen dragen. Zoo doet hij telkens, waar hij tegenover de ons toegeschreven bewering „God wil de zonde", de zijne stelt „de zonde is overtreding van Gods wil", en dan door het onweêrsprekelijke van de laatste, de eerste in iederen zin veroordeeld en het pleit voldongen acht. Neen! door de vormelijke tegenstrijdigheid van een paar onvolledige uitdrukkingen worden quaestiën als deze niet beslist. Wie over het relatieve in verhouding tot het absolute spreekt of omgekeerd, dient te weten wat hij doet, of hij zal telkens ter wille van het eene het andere verduisteren. „God wil en werkt de zonde," waarom is die uitdrukking bedenkelijk? Waarom klinkt zij als blasphemie? Omdat men, zoo sprekende, eene denominatie die alleen op eene phase in de eindige ontwikkeling past, overbrengt op het willen en doen des Oneindigen. Voorzeker, ook in ieder zondig bedrijf erkennen wij een moment van het door God gewilde en gewerkte, maar een moment dat alleen in zijn door God geordend verband juist gewaardeerd kan worden. In dat verband vindt mede eene plaats wat voor ons zonde is; maar datzelfde verband brengt mede dat hetgeen ons zonde is, als door God gewild, goed is. Dat ik in een gegeven toestand doe wat in strijd is met den mij door God gestelden eisch, het is mij zonde; toch is het onvermijdelijk, door God gewild; ja, maar waarom en waartoe gewild? Immers opdat ik juist door

dat te doen mij bewust zou worden van mijne wezens eisch en van mijn verloochenen van dien eisch en van het mij verderfelijke dier ontrouw, opdat ik langs dien weg zou leeren mijne roeping te aanvaarden en er aan te beantwoorden. Indien God zedelijke ontwikkeling wil, m. a. w. indien wij leeren moeten te willen wat God wil, dan ligt hierin immers opgesloten, dat hij ook wil dat wij aanvankelijk niet zijn, in zedelijken zin niet zijn, d. w. z. nog niet willen, wat hij wil? Het spreekt van zelf dat, afgezien van het geloof in een goddelijke liefde, die onze heiligmaking wil, de zonde en het onvermijdelijke der zonde ons niet slechts een raadsel maar een steen des aanstoots moet wezen; doch erkenden wij in waarheid het heerlijk doel waartoe God ons leidt, dan wordt ook voor ons denken, voor zoover het van het geloofslicht doordrongen is, de steen des aanstoots weggenomen; dan gaan wij verstaan dat voor ons, in wie het geestelijk levensbeginsel aanvankelijk gebonden is, de zonde het onvermijdelijk, door God gewild doorgangspunt zijn moet om tot bewustheid van zonde, ja maar ook tot veroordeeling en overwinning der zonde, in één woord, tot het goede te komen.

Het valt in het oog dat het gezegde mede van toepassing is op die redeneeringen van Cramer, waarin hij dezelfde bedenking en dezelfde fout slechts in anderen vorm doet wederkeeren, t. w. waar hij den term „moeten" bezigt, zonder de dubbelzinnigheid van dat woord in acht te nemen, zoodat hij de zeer verschillende begrippen van het noodzakelijke en het behoorlijke op zeer onbehoorlijke wijs vereenzelvigt. Zoo, als hij zegt dat het berouw slechts bestaan kan, waar de zonde veroordeeld wordt als in strijd met hetgeen had moeten geschieden. Volkomen toegestemd, mits dat „moeten" verstaan en wel uitsluitend verstaan worde in den zin van „behooren" De beschrijving van het berouw, die Cramer bl. 11 geeft en waartegen ik niets heb in te brengen, onderstelt inderdaad ook niets anders. Ja, men heeft slechts berouw over hetgeen, ook op het oogenblik dat het geschiedde, niet behoorde te geschieden, ook toen een verzaken was van de altijd geldige zedelijke eischen. Maar dit neemt volstrekt niet weg, dat dit onbehoorlijke toch zeer wel tegelijkertijd onvermijdelijk kan wezen. Altijd is de leugen in strijd met het ons betamende, maar dit neemt niet weg, dat gindsche leugenachtige mensch toen en dáár onvermijdelijk moest liegen; ja, ook moet en zal hij blijven

liegen — God wil het — totdat hij bij zijn liegen het schandelijke en verderfelijke van de leugen leert inzien en er berouw over gaat gevoelen. Deze dingen zijn toch waarlijk even bekend als erkend. Weet Cramer dan niet dat wie de zonde doet een dienstknecht is in dit zijn doen? Heeft hij dan geheel zijn Paulus vergeten? Of, als hij wèl weet van menschen die „vleeschelijk zijn en verkocht onder de zonde", meent hij daarom ten opzichte van de zoodanigen, het verplichtende der zedewet en het bestaan van een beter ik te moeten loochenen? [1])

Gereedelijk sluit zich hier de opmerking aan, dat Cramer dan ook onrecht pleegt, waar hij spreekt als ware de zonde voor ons alleen een nog niet verwezenlijken van het ideaal, een onvolkomenheid waarbij van vergrijp tegen ons beter ik, van plicht- en schuldgevoel geen sprake zou kunnen zijn, of ook weder een noodzakelijke ontwikkelingstrap in het zedelijke leven, doch in dezen zin, dat de zonde zelfs haar negatief karakter zou verliezen en geen verloochenen van onze bestemming zou zijn, maar evenzeer een schrede in den voortgang als iedere heilige beweging. Ziedaar al wederom een oppervlakkig oordeel, waarvoor men zich alleen op deze of gene even oppervlakkige voorstelling zou kunnen beroepen. Neen, zoomin iemand zal beweren, dat het vallen — hoe onvermijdelijk ook — op zichzelf en als

---

[1]) Mijn oog valt daar van nieuws op Cramer's Aanteekening bl. 20, waar hij Ch. de la Saussaye als medegetuige voor zijne beweringen schijnt te willen oproepen. Ik meende mij intusschen van mijn geachten vriend op dit punt geheel andere dingen te herinneren. En inderdaad, bij het nalezen van het aangehaalde gedeelte uit de, door Cramer allerbelangrijkst genoemde, critiek van Scholten's *Leer der Herv. Kerk*, zag ik en kan ieder zien, dat de la Saussaye ofschoon Scholten's voorstelling van het determinisme bestrijdende, zich niettemin juist en vooral in dit gedeelte, onbewimpeld en nadrukkelijk tegen het indeterminisme verklaart. Hij kiest dan ook, in de hoofdzaak, de zijde der supralapsariërs, daarbij schrijvende: „de behoefte aan gehoorzaamheid, het inzien dat de vrijheid en zelfstandigheid alleen op den weg der gehoorzaamheid verkregen worden, kan eerst ontstaan door de ondervinding van het tegendeel." Zoo heette het ook reeds vroeger: „een ongedetermineerd willen of handelen is mij eene contradictio in adjecto;" en op bl. 439 omschrijft hij opzettelijk „het determinisme dat hij huldigt." De opzettelijke overweging van dit gedeelte van de la Saussaye's kritiek, waarin ook ik zeer veel belangrijks vind, zij Dr. Cramer ernstig aanbevolen. Dat ik met de christologische voorstellingen, ook hier door de la Saussaye gegeven, niet instem, behoef ik nauwelijks te zeggen. Dit neemt intusschen niet weg dat Cramer, op het punt in quaestie, ook in de la Saussaye een beslisten tegenstander heeft. Zie *Ernst en Vrede* VI, bl. 421 vv.

zoodanig het middel is waardoor het kind leert vaststaan, of ooit daartoe leiden kan, wanneer het kind niet gevoelt dat het dat vallen moet afleeren, — evenmin en veel minder nog willen wij daarmeê overeenkomende beweringen ten aanzien van de zonde in bescherming nemen. Veel minder nog, dewijl wij de hoog ernstige en diep ingrijpende tegenstellingen, waardoorheen onze zedelijke ontwikkeling zich bewegen moet, in 't minst niet willen voorbijzien. Op zedelijk gebied is ieder nog-niet-zijn, dat wij ons als zonde toerekenen, een nog-niet-willen, een verloochenen van den aanvankelijk erkenden eisch onzer bestemming; en juist daarom is het ons zonde. Daarom wekt het zelfverwijt, schuldgevoel, d. w. z. het zeer waarachtig gevoel, zoowel dat wij het zijn die misdreven, als dat wij, krachtens Gods ordening, gehouden zijn de pijnlijke gevolgen van het misdrevene te dragen en deze niet kunnen ontkomen, tenzij wij het ongoddelijk willen-zelf te boven komen. Daarom hebben wij behoefte aan den troost der vergeving, d. w. z. aan de verzekerdheid, die alleen bij het geloof in Gods almachtige liefde ons deel kan zijn, de verzekerdheid dat deze liefde ons niet losliet ook waar wij haar miskenden; dat ook onze zonde ons, wel voor onze tijdelijke ervaring, maar niet in wezenlijkheid van haar vermocht te scheiden; dat God ons integendeel bij ons zondigen-zelf en de pijn die het ons baarde, tot bewustheid van zonde bracht, opdat wij in de gewillige overgave aan zijn wil vrijheid en vrede zouden vinden. — Dit alles zij erkend. Maar bewijst het iets tegen ons religieus determinisme? Het tegendeel is waar. Ik zou toch, geheel in overeenstemming met het gezegde, voor de laatste zinsnede deze in de plaats hebben kunnen stellen: God brengt ons bij de zonde-zelve tot bewustheid van zonde, om ons het dusver onvermijdelijke, in zijne gemeenschap immermeer onmogelijk te doen worden.

Of zou deze leer toch onze kracht tot den strijd tegen de zonde verlammen? Zou Cramer recht hebben met de bedenking: „zoodra de gedachte bij ons post vat, dat de zonde, die zich aan ons voordoet, wellicht door God gewild wordt als noodzakelijk tot onze ontwikkeling, oefent zij een verderfelijken invloed uit op den strijd." — Ik zal nu niet herhalen dat de uitdrukkingen „noodzakelijk" en „door God gewild" ook hier, in verband met het vroeger door Cramer geschrevene, in een valsch licht verschijnen, als wierd er namelijk door uitgesloten dat de zonde afkeurenswaardig, met onze roeping in strijd zou wezen; terwijl

zij toch juist en alleen met dat karakter gepleegd worden kan en in een gegeven toestand gepleegd worden moet. Nog een andere fout schuilt hier in Cramer's redeneering. Hij spreekt hier namelijk, alsof hetgeen ons willen determineert in een buiten ons zwevend decretum te zoeken zou zijn, naar welks verborgen inhoud wij slechts konden gissen, om wat er ons door wierd opgelegd met gelatenheid te ondergaan. Neen, wat onzen wil bepaalt is hetgeen ons inwendig beweegt en drijft; het wordt ons slechts motief, doordien het opgenomen werd onder de roerselen van ons eigen leven en het bepaalt ons naar gelang van de plaats die het daar verwierf. Wat ons, onszelven, innerlijk aantrekt of afstoot, in één woord, de zich gedurig wijzigende en in een gegeven toestand dus of zoo gewijzigde verhouding van ons geestelijk tot ons zinnelijk levensbeginsel, deze beslist over hetgeen wij doen, deze beslist — niet, of wij al dan niet afhankelijk zullen wezen, maar — hoe wij onze afhankelijkheid zullen ervaren, hetzij zondigende en dus met onrust en pijn, hetzij onze roeping volgende en dus met vertrouwen eu vrede. De vraag: zou deze of die zonde misschien noodzakelijk voor ons zijn? kan dus, volgens onze voorstelling, in de werkelijkheid niet voorkomen, tenzij dan in dezer voege: zou misschien de drang ten goede in mij nog zoo zwak en de neiging ten kwade nog zoo sterk wezen, dat ik voor deze of die bekoring zwichten m o e t? En de, naar Cramer's vreeze, daaruit voortvloeiende overweging zou ongeveer dus luiden: het kan wel zijn! dus zal ik maar geen weerstand bieden! — Ik behoef deze dingen slechts uit te spreken om er het ongerijmde van te doen gevoelen. „Zou misschien?" — „Het kan wel zijn!" — neen, met zulke speculatiën komt men, bij gezonde hersenen, zichzelven niet aan. Gelijk men zeer wel weet dat men, voor de bekoring zwichtende, zijne heilige roeping verloochent, zoo weet, zoo ervaart men ook in zichzelven hoe men ten aanzien van bekoring en roeping staat, en hetgeen de keuze bepaalt is niet het onbekende waarnaar gegist wordt, maar de werkelijke verhouding van 'slevens levende roerselen. Wel is waar, deze werkelijke verhouding is in geenen deele toevallig ontstaan, zoo min als zij eigenmachtig kan worden opgeheven; uit het oogpunt eens derden of uit een later bereikt hooger standpunt kan ook de zonde die men pleegde erkend worden als onvermijdelijk, als mede in een hoogere orde begrepen; doch zoomin men zichzelf in letterlijken zin kan voorbij-

loopen, evenmin kan men de daad, die men plegen zal, vooraf uit eenig ander standpunt bezien dan uit dat waarop men werkelijk staat, of zich door iets anders laten leiden dan door hetgeen werkelijk dan en dáár praevaleert. Ook hier wederom ziet Cramer voorbij, dat, waar het geloof volgens ons alles terugbrengt tot den éénen wil des Oneindigen, dit volstrekt niet wil zeggen, dat wij dus het „nobis multiplex apparet" van Calvijn ter zijde zouden stellen en de scherpe tegenstellingen van ervaring en aanschouwing, die de verschillende phasen onzer ontwikkeling krachtens Gods ordening medebrengen, zouden wegcijferen. Het is Cramer die ze ons laat wegcijferen en die ons alzoo eenerlei misgreep toedicht als hij ter anderer zijde begaat, waar hij ter wille van genoemde tegenstellingen de geloofsaanschouwing prijsgeeft. Wij zeggen: voor God is alles licht; toch wandelt de zondaar in de duisternis; toch ziet de strijder tegen de zonde het doorgebroken licht nog menigmaal weêr achter donkere wolken verdwijnen; en alleen in de beste en heiligste oogenblikken triomfeert het geloof alzoo dat wij niet slechts belijden, maar van ganscher harte erkennen: al wat is, is door God, en al wat is, is goed.

Nog eens, wij zijn het niet, die deze hoogste aanschouwing des geloofs mogelijk achten in de ziel die door de zonde bekoord wordt, d. w. z. daar waar het geloof ontbreekt of onderligt, en waar dus de wettige loop van het aanwezige gestoord zou worden door de (onmogelijke) gelijktijdige werking van het afwezige of althans tijdelijk werkelooze. De nog ongoddelijk gezinde mensch kan wel de formule op de lippen nemen: „mijne zonde is door God gewild"; maar zoo sprekende liegt hij tegen zichzelven, want voor hem, den ongoddelijk gezinde, is Gods heerlijk welbehagen verborgen, hij kan Gods wil slechts vernemen in het „gij moogt niet!" dat hem vervolgt en veroordeelt en dat hem moet blijven vervolgen en veroordeelen, totdat het hooger beginsel in hem ontwaakt en hem de gewillige afhankelijkheid van God doet kiezen boven de gedwongene.

Intusschen het g e l o o f kan zeggen en zegt, ook met het oog op eene zondigende menschenwereld: toch is alles uit en door en tot God, toch is alles goed! Het geloof leert wel zeker, ook op een door menige zonde gekenmerkt verleden dankend terug te zien. Niet, als zouden wij ooit voor een bedrevene zonde als zoodanig kunnen danken: dit gaat al wederom uit van de onge-

rijmde onderstelling, dat men, op hetzelfde oogenblik waarin men alles beziet in zijn door God geordend verband, in het licht van Gods eeuwige liefde, — want dit doet men als men dankt, — dat men toch tegelijkertijd een deel er van buiten dat verband zou kunnen zien. Neen, maar wij danken voor hetgeen God ons door zonde en pijn en bestrijding en overwinning der zonde deed worden en verwerven. Voor het triomfeerend geloof is de gepleegde zonde, voor zoover zij ons aan Gods liefde en haar zegen scheen te ontrukken, te niet gedaan, en blijft alleen het goede, waaraan ook dit door God geordende kwaad dienstbaar moest zijn, waarin het zich oplost. Mij dunkt, wie dit niet erkent, heeft nog den rijkdom niet erkend van den troost der vergeving.

Ik zou ten slotte nog spreken over de gevolgtrekking, die door Cramer uit de beweerde onwaarheid van het determinisme ten gunste van het supranaturalisme wordt afgeleid. Over het onderwerp dat hiermede wordt aangeroerd — het verband tusschen het supranaturalisme en de opvatting van het zedelijke leven — hierover ware vrij wat te zeggen, waardoor ik evenwel de mij hier gestelde grenzen ver zou overschrijden. Ook zou ik nog niet spoedig hebben afgedaan, indien ik de uitweiding, waarin de schrijver zich begeeft over het wondergeloof en de gronden waarop het bestreden wordt, ter toetse wilde brengen. Doch al lag dit niet buiten mijn tegenwoordig bestek, de lust er toe zou mij thans toch ontbreken; na al hetgeen hierover reeds in het midden is gebracht, zou toch zeker niet van een vluchtige bespreking, maar hoogstens (indien al!) van een vernieuwde, grondige en bondige samenvatting van al wat hiertoe behoort, tegenover bedenkingen als die van Cramer, eenige vrucht zijn te wachten [1]). Daarom nog slechts een enkel woord over hetgeen ook door Cramer zelven met enkele woorden als het gewin van de indeterministische beschouwing wordt geroemd.

En dan moet ik openhartig erkennen dat ik nauwelijks een meer verwerpelijken grondslag voor het supranaturalisme weet te noemen, dan die hier door den schrijver wordt aangevoerd. Uit

[1]) Een beknopte en belangrijke toelichting van de wonder quaestie geeft Biedermann, in zijn onlangs verschenen *Dogmatik*. § 647 v.

den, naar mijne overtuiging, valschen en, ofschoon geenszins bij ieder persoonlijk, toch in zijn grond irreligieuzen waan, dat wij bij machte zouden zijn door ons zondigen de wereld-orde te verstoren, wordt de gevolgtrekking gemaakt, dat God dus ook bij machte moet zijn om, door desgelijks buiten de orde te gaan, de door ons aangerichte schade te herstellen. Immers, Cramer constateert als iets heuglijks, dat er, blijkens de zonde, verschijnselen zijn die niet door God zijn gewerkt; en hij acht dit blijkbaar zoo heuglijk, dewijl God dan ook wonderen moet kunnen doen om tegenover ons onafhankelijk willen zijnen wil, tegenover onze vrijmacht zijne vrijmacht te handhaven. Wat mij betreft, om een uitdrukking van Cramer te bezigen, dit, dit klinkt mij als blasphemie: van een God te gewagen die zijn bedorven werk moet herstellen, de telkens gestoorde orde dóor daden extra ordinem te hulp komen; die strijden moet tegen den hem bestrijdenden mensch, zoodat het de vraag blijft, of het wel ooit verder dan tot een uitwendig bedwingen van den tegenstand, of het wel ooit tot een waarachtige overwinning zal komen; van een God, wiens macht niet alles bereikt wat hij wil. Heilig is mij, bij een supranaturalisme dat op zulke onderstellingen rust, het supranaturalisme van onze Hervormers, die, wat gebrekkigs ook hunne voorstellingen mocht aankleven, toch voor geen prijs de overtuiging wilden verzaken, dat niets van al het eindige buiten den Oneindige kan bestaan of ontstaan, dat al wat is en geschiedt door Hem is en geschiedt. Veel beter nog kan ik mij denken dat het vrome gemoed zich, desgevorderd, zelfs het decretum horribile liet welgevallen, dan dat men in naam der vroomheid een voorstelling eischt en verdedigt, waarbij men, ter liefde van een onverwinlijke wonderzucht, onze volstrekte afhankelijkheid loochent en de almacht onttroont, opdat juist dan en alzoo de Godheid gelegenheid zou hebben om in de buiten en tegenover haar staande wereldverschijnselen haar overmacht te doen blijken.

En toch zal dat nu de diep-religieuze wereldbeschouwing zijn, in wier licht de onze als een oppervlakkige, irreligieuze, demoraliseerende verschijnt! Waarlijk, men zou in verzoeking komen om tegenover deze oordeelvellingen harde woorden te bezigen. Toch zal ik mij daarvoor wachten. De heer Cramer meende waarlijk en ernstig wat hij schreef; en hij kan ook niet anders meenen, zoolang hij hetgeen hij beoordeelt en veroordeelt niet beter heeft

leeren verstaan. Hij moge intusschen bedenken, dat hij met deze bestrijding niet alleen het moderne, maar ook het aloude bewustzijn, in tal van vromen, grooten en edelen, heeft aangetast; dat hij, om de jongste zonen — volgens hem de bastaarden — der Hervorming te kunnen tuchtigen, zich ook aan hare vaders heeft vergrepen. Indien hij tot dit inzicht mocht komen, het zou hem wellicht nopen om zijn oordeel ook in andere opzichten te herzien, zijn oordeel over geheel dat moderne streven, waartegen hij andermaal in verzet is gekomen.

Cramer wenscht ten slotte, „dat wij zullen ingaan in de diepten van het zieleleven." Ja, laat ons dat te gader doen! Ik ben met hem overtuigd, dat èn het geloof èn de wetenschap, met name onze godsdienst-wetenschap, er bij zullen winnen.

Februari 1869. PH. R. HUGENHOLTZ.

Ferdinand Christian Baur. Volledig en critisch overzicht van zijn werkzaamheid op theologisch gebied, door W. Scheffer, Doctor in de Godgeleerdheid en Predikant te Leiden. Haarlem, bij de erven F. Bohn. 1868.

Het is aan niemand onbekend, dat dit boek van mijn waarden vriend Scheffer door Teyler's godgeleerd genootschap met goud is bekroond. Een prijsvraag, eerst voor 1864, daarna weder voor 1866 uitgeschreven, gaf hem aanleiding het verlangde VOLLEDIG EN CRITISCH OVERZICHT VAN BAUR'S WERKZAAMHEID OP THEOLOGISCH GEBIED samen te stellen, en hij mocht het genoegen smaken, dat zijn arbeid de bekrooning waardig werd gekeurd. Directeuren der Stichting hebben met zijne verhandeling eene nieuwe serie van hunne publicatiën geopend, die zich van de voorgaande voorloopig reeds onderscheidt door het formaat. Het quarto, dat van 1781 tot 1860 dienst heeft gedaan, heeft plaats gemaakt voor een roijaal octavo, met een typographische uitvoering die mogelijk meer in overeenstemming is met de fondsen van Teyler dan met de wenschen van dat gedeelte van het Nederlandsche publiek, dat kan geacht worden belang te stellen in een boek over Baur. De werken van genootschappen kunnen toch reeds in den

handel moeilijk concurreeren met hetgeen door boekverkoopers wordt uitgegeven. Men moet ze niet te duur maken, wil men niet, dat ook van onze bekroonde schrijvers gelde wat Lessing zijne Sinngedichte van Klopstock's verzen laat zeggen:

> Wir wollen weniger erhoben,
> Und fleissiger gelesen seyn.

Maar in elk geval, de invoering van het octavo-formaat is een vooruitgang. Zulk een boek is nog vast te houden. Sepp's editio princeps was niet te hanteeren. Was het ook een concessie aan den nieuweren tijd, dat Scheffer verschoond bleef van den officieelen stempel, waarop de waarheid, gansch naakt, de vrijheid, kenbaar aan een muts op een stok, leidt naar een tafel met een bijbel daarop en een derde dame daarbij? Jammer, dat heeren directeuren niet nog een stap verder zijn gegaan! Toen ik zooeven den titel van het boek nauwkeurig wilde afschrijven en daarvoor de eerste bladzijde opsloeg, meende ik waarlijk een verkeerd werk in de hand genomen te hebben. VERHANDELINGEN RAKENDE DE NATUURLIJKE EN GEOPENBAARDE GODSDIENST! Wat raakt Scheffer's verhandeling? De natuurlijke of de geopenbaarde godsdienst? Mijne Heeren, Directeuren van Teylers stichting, het raakt mij eigenlijk wel niet, maar toch, laat die bladzijde nu ook maar voor het laatst afgedrukt zijn. Betere continuiteit, dan van zulk een verouderd opschrift, vinden wij in uwe werken, als het uwe leus blijft, gelijk tot nu toe: WARE GODSDIENSTKENNIS BLOEIT DOOR VRIJHEID!

Eigenlijk moest zulk een bekroonde prijsverhandeling maar niet meer gerecenseerd worden. Zij komt met hare recensie in de wereld. En welk eene recensie! Een aantal deskundigen hebben het werk onderzocht met eene zorg, waartoe zij, zoo al niet door gevoel van verplichting, toch zeker door het besef van hun verantwoordelijkheid tegenover het publiek gedrongen zouden zijn. Zij hebben elkander hunne opmerkingen medegedeeld, zoodat de een kon aanvullen wat er aan het oordeel van den ander ontbrak. De consideraties die dikwerf een recensent van een scherp vonnis terughouden bestonden voor hen niet. De auteur was voor hen een anonymus en zou het, als zij zijn werk afkeurden, altijd voor hen blijven. En als dan die mannen, na zulk een voorbereiding en beraadslaging, hun plechtig:

ἄξιος uitspreken; als de schrijver, eer hij zijn arbeid aan het publiek overlevert, dien nog verrijken of verbeteren kan met de opmerkingen, hem door zijn beoordeelaars verstrekt; — wat blijft er in zulk een res judicata dan nog voor een later judicium over?

Dat zeide ik mij zelf, toen ik mij neerzette om voor ons Tijdschrift eenige regelen over Scheffer's verhandeling op te schrijven. Zal ik mij dan tot een bloote aankondiging bepalen? Dat schijnt mij onbillijk jegens een schrijver van zooveel verdiensten. Daarom maar liever, onder bescherming van de Vérité toute nue op Teylers weggeworpen schild, kort en goed gezegd, wat mij op het hart ligt.

Ik noemde Scheffer een schrijver van verdiensten. Ik dacht daarbij vooral aan al den arbeid, dien hij zich voor dit werk getroost heeft. Hij heeft kennis gemaakt met de omvangrijke litteratuur, die ons door Baur is nagelaten, en bovendien met veel anders, dat hij tot het schrijven van deze verhandeling behoefde. Alles wat zijne excerpten hem ter verwerking opleverden heeft hij gerangschikt naar een eenvoudig, geleidelijk plan, en bij de behandeling van zijn onderwerp heeft hij zoowel een goede evenredigheid tusschen de verschillende deelen, als een juiste maat in zijne citaten weten te bewaren. De toon, waarin het boek geschreven is, is, zooals aan een wetenschappelijk werk voegt, eenvoudig en toch niet vervelend. Ik noem daar in één adem heel wat. Het zou weinig moeite kosten daarmede een paar bladzijden van niets dan lof te vullen. Maar ik weet, dat de auteur zelf te weinig met phraseologie omgaat, dan dat hij haar bij een ander ten zijnen opzichte verlangen zou. Ik kan nog meer in hem roemen: zelfstandigheid en onbevangenheid van oordeel; een ernstig streven om zich zoowel voor overschatting als voor miskenning van Baur te wachten. Maar hoe veel meer van die goede eigenschappen ik ook mocht opnoemen, ik moet toch eindelijk komen tot de vraag: hoe is het werk in zijn geheel gelukt? Welke waarde heeft het als antwoord op die prijsvraag?

Daarover kan ik mijn opinie zoo niet in één enkel woord zeggen. Het komt mij namelijk voor, dat de beoordeeling van Scheffer's verhandeling geheel afhankelijk is van de wijze waarop die prijsvraag wordt opgevat.

Zij luidde: wordt gevraagd: EEN VOLLEDIG EN CRITISCH OVERZICHT VAN BAUR'S WERKZAAMHEID OP THEOLOGISCH GEBIED.

Dit kan aldus worden verstaan: daar liggen voor u de geschriften van Baur (volgens Scheffer's lijst, groot en klein dooreen gerekend, meer dan honderd). Geef ons een overzicht van hun inhoud, maar zoo, dat gij het gelijksoortige onder rubrieken brengt, en steeds den samenhang in het oog houdt tusschen den tijd van oorsprong en de eigenaardige opvatting der verschillende boeken. Op die wijze verlangen wij van u te krijgen een Inleiding tot Baur's werken of, is u dat te veel, dan althans een Aanleiding tot lectuur van Baur, waarvan vooral zij zich met vrucht zullen kunnen bedienen, die nog zelven met zijne geschriften geen kennis hebben gemaakt.

Maar het kan ook op deze wijze worden opgevat. Daar staat in de nieuwere kerkgeschiedenis de indrukwekkende gestalte van Ferdinand Christian Baur, door velen bewonderd, door meer anderen miskend, door niemand mogelijk nog naar verdiensten gewaardeerd. Leer ons hem beter kennen! Tracht door zijne geschriften door te dringen tot zijn wijsgeerig en theologisch bewustzijn. Beschrijf en verklaar ons dat in verband met de tijdstroomingen waarin hij heeft geleefd. Zoo als gij, bij uwe eigene studie, door zijne geschriften zijt doorgedrongen tot dat bewustzijn, neem zoo bij uwe beschrijving daarin uw uitgangspunt om ons zijn werkzaamheid op theologisch gebied te teekenen, niet slechts in al haar omvang, maar vooral in hare organische eenheid. Onwillekeurig zult gij dan ook de plaats bepalen, die aan Baur toekomt in den ontwikkelingsgang der godgeleerdheid en de beteekenis aanwijzen die zijn arbeid voor de toekomst behoudt.

Stel dat iemand de prijsvraag in dezen zin had opgevat, welk een schat van indicatiën zou hij aanstonds tot zijne beschikking hebben gevonden in het laatste deel van Baur's Kerkgeschiedenis, in het laatste hoofdstuk van zijne Epochen der Kirchl. Geschichtschreibung, in de talrijke voorredenen en polemische of apologetische stukken, waarin hij zijn standpunt beschrijft en het recht daarvan handhaaft. Mogelijk heeft geen ander schrijver zoo herhaaldelijk en zoo duidelijk verklaard wat hij zocht, welke methode hij volgde, wat hem van anderen onderscheidde. Met die indicatiën als leiddraad was de weg door Baur's werken tot de groote alles beheerschende idee van zijne theologische werkzaamheid wel te vinden geweest. Bij al de verscheidenheid der onderwerpen door hem behandeld, ook bij al de verandering van

inzichten die men in den loop der jaren bij hem opmerkt, zou hij toch in elke periode en bij elken arbeid aan het licht zijn gekomen als de man, die een nieuwe „Epoche der kirchlichen Geschichtschreibung" opent met zijne wijsgeerige behandeling der geschiedenis. Het zou daarbij gebleken zijn, hoe zijne wijsgeerige opvatting rust op de nauwkeurigste studie der historische bijzonderheden en zijne ongeëvenaarde virtuositeit als historicus juist gezocht moet worden in die zeldzame vereeniging van wijsgeerigen zin met de omvangrijkste materieele geleerdheid en gezonden critischen tact. Welk een aangenaam werk zou het geweest zijn dit uit zijne geschriften tė bewijzen! Om bijv. aan te toonen, hoe hij, voet voor voet is gekomen tot zijne opvatting van de oudste geschiedenis der kerk, die in zijne „Drei ersten Jahrhunderte" tot zulk een meesterlijke afronding is gebracht, maar toch van het eerste oogenblik dezelfde methode van werken heeft gevolgd, die o. a. dat boek tot zulk een meesterstuk van historische kunst maakt!

Maar is dat alles dan niet bij Scheffer te vinden? Het zou onbillijk zijn te miskennen, dat veel daarvan bij hem wordt aangetroffen: het moet zelfs worden erkend, dat geheele gedeelten van zijn boek zonder bezwaar zouden kunnen worden overgebracht in zulk een beantwoording der prijsvraag. Maar wil men het karakter van zijn antwoord bepalen, dan zal men toch, geloof ik, moeten aannemen, dat hij de prijsvraag meer in den eerstgenoemden zin heeft opgevat. Zonder iets af te willen doen van de waarde zijner verhandeling, zou ik haar, als ik haar moest qualificeeren, een beredeneerden logischen catalogus noemen van Baur's geschriften. Ik vergeet daarbij niet, hoeveel en hoeveel goeds in het midden wordt gebracht over Baur's verhouding tot Hegel en Schleiermacher, over zijne historische methode, over de eigenaardigheid van zijn aanleg en meer dergelijke onderwerpen, maar dit alles blijft bijkomend; de hoofdzaak is, rangschikking en beschrijving der boeken. Ook de wijze, waarop vele van die boeken beschreven worden, schijnt mij dat te bevestigen. Hij geeft ons een meer of min volledige opgave van den inhoud, hier en daar toegelicht door gedeelten, uit Baur overgenomen. Maar slechts zelden dringt hij zoo diep in die geschriften door, dat hij den lezer, om zoo te zeggen, den draad in de hand geeft, die hem den weg door Baur's opvatting kan wijzen. De geheele verhandeling draagt een bibliographisch karakter en dringt zoo

ook weinig diep tot den eigenlijken inhoud der materie door.

Is dat een verwijt? Ik heb het zoo niet bedoeld. Ik maakte alleen opmerkzaam op het verschil tusschen hetgeen Dr. Scheffer geleverd heeft en hetgeen hij had kunnen geven, indien hij de prijsvraag meer in den anderen zin had opgevat; om te doen gevoelen, dat het eigenlijke boek over Baur ook na deze prijsverhandeling nog te schrijven blijft. Maar ik erken ten volle het (trouwens door de bekrooning gesanctioneerde) recht van Scheffer om de prijsvraag op te vatten zoo als hij heeft gedaan. Dan moet ik daaraan nog toevoegen, dat hij met zijn arbeid een nuttig werk heeft volbracht. Voor de groote menigte van onze theologanten is Baur nog een onbekende, zij het dan ook reeds veroordeelde, grootheid. Voor hen even als voor de studenten in de theologie kan zijn boek uitnemenden dienst bewijzen, om hen in te lichten over den aard, den omvang en de voornaamste resultaten van Baur's werkzaamheid. Zij die dit niet meer noodig hebben zullen Scheffer dankbaar blijven voor hetgeen hij heeft medegedeeld over den historischen samenhang van Baur's geschriften en in het bijzonder ook voor de breede lijst van Baur's literarische nalatenschap, die hij aan zijn werk heeft toegevoegd. Allen zullen het hoog waardeeren, dat hij, te midden van zijne vele ambtsbezigheden, lust heeft gehad en tijd heeft weten te vinden voor al den arbeid, dien hij aan deze verhandeling heeft besteed.

L. W. E. Rauwenhoff.

LITERARISCH OVERZICHT.

In het jaar 1857 gaf R. Haym, onder den titel *Hegel und seine Zeit* een reeks van even onderhoudende als leerzame *Vorlesungen über Entstehung und Entwickelung, Wesen und Werth der Hegelschen Philosophie*. In de Inleiding kon hij er op wijzen hoe een systeem, dat nog in 1830 den scepter van erkende alleenheerschappij zwaaide, na 25 jaren schier alle gezag en invloed had verloren, maar tevens, dat die val der Hegelsche philosophie samenhing met het verval van krachten, waaraan de philosophie in het algemeen dreigde te bezwijken. »Dieses Eine grosse Haus hat nur fallirt, weil dieser ganze Geschäftszweig daniederliegt." Voor de opmerkzamen op de teekenen der tijden is het niet twijfelachtig, dat na nieuwe 25 jaren »dieser Geschäftszweig" weder de eer en de behartiging zal genieten, waarvoor zij bestemd is als handel in een artikel, dat op den duur niet kan gemist worden voor de levensbehoeften van de nadenkenden onder de menschen. Al is het te voorzien, dat, althans vooreerst, ook in het vak der philosophie een monopolie als van het groote Hegel'sche Huis vruchteloos zou beproefd worden.

De ontwakende vernieuwde belangstelling in een wijsgeerige beschouwing en verklaring van hetgeen zich aan den nadenkenden mensch in het leven voordoet, en dat wel onder de »Gebildeten" in Duitschland heeft Dr. J. H. von Kirchmann opgewekt om de uitgave te beginnen van een *Philosophische Bibliothek, oder Sammlung der Hauptwerke der Philosophie alter und neuer Zeit*. Berlin, Verlag von L. Hermann, 1868. Wekelijks verschijnt een Aflevering in klein 8°. voor den prijs van 5 Sgr. (30 cts.). De wijsgeeren, van wier hoofdwerken één of meer achtereenvolgens in nieuwe uitgave, of in een hoogduitsche vertaling, in 't licht zullen gegeven worden, zijn Aristoteles, Plato, Baco, Locke, Hume, Descartes, Spinoza, Leibnitz, Kant, Fichte, Schleiermacher. Omdat deze Bibliotheek allereerst voor het »gebildete Publikum" bestemd is, zullen bij ieder philosophisch werk, in den regel, in afzonderlijke afleveringen zakelijke ophelderingen gevoegd worden. Met het oog op deze bestemming van de Bibliotheek is de eerste aflevering gewijd aan een »Einleitung in das Studium philosophischer Werke." Deze hoogstbelangrijke Inleiding bevat een ontvouwing van hetgeen men »das Wissen" noemt, en zóó, dat de

twee elementen van dat psychisch verschijnsel »das Vorstellen" en »das Erkennnen" nauwkeurig ontleed en verklaard worden. Er liggen reeds twaalf afleveringen voor mij; *zes*, die de Kritik der reinen Vernunft van Kant behelzen; *een*, met »Erläuterungen zu Kant's Kritik van von Kirchmann; *drie*, bevattende de »Ethik" van Spinoza; *een* met de »Monologen" van Schleiermacher, voorafgegaan door een levensbeschrijving van hem, en dan de reeds genoemde Inleiding. Ik heb in dit Tijdschrift, 2, V, p 548, een »Aesthetiek auf realistischer Grundlage" van dezen Dr. von Kirchmann aangekondigd.

Eduard Baltzer, de bekende woordvoerder der vrije godsdienstige gemeente in Nordhausen, heeft een boek uitgegeven, dat weder getuigenis geeft zoowel van zijn bezielden stijl als van zijne geleerdheid, *Gott, Welt nud Mensch. Grundlinien der Religions-wissenschaft in ihrer neuen Stellung und Gestaltung systematisch dargelegt*, Nordhausen, 1869, 504 bl. Na een uitvoerige inleiding, waarin het wezen der godsdienst psychologisch en historisch ontvouwd wordt, ontvangen wij hier I. Die Lehre vom Schönen (Aesthetik); II, Die Lehre von der Weltanschauung (Dogmatik); III. Die Lehre von der Selbsterkenntniss (Religions-Philosophie); IV. Die Sittenlehre (Ethik); V. Die Kunstlehre (Artistik); VI. Die Arbeitslehre (Biologie). Vragen wij wel het eerste bij dergelijke werken naar het Godsbegrip van den schrijver, wij vernemen dan het volgende antwoord (bl. 152 vlg). Mit dem Worte Gott bezeichnen wir die Allwesenheit. Da Gott und Welt sich verhalten wie Wesen und Form, die Welt aber sich uns als eine unendliche darstellt, so muss der Begriff der Unendlichkeit auch von der Gottheit gelten. Aber anders ist die unendlichkeit der Welt, anders die Unendlichkeit Gottes. Jene ist formal, diese real, jene ist die unendliche Mannigfaltigkeit der endlichen Erscheinungen, diese die unendliche Einheit der Allwesenheit oder die Alleinheit Gottes. Insofern ist unser dogmatisches System Monotheismus. Wenn Gott das Wesen aller Dinge ist, so folgt dass alle Dinge in ihm sind und zwar wesentlich. Sofern wir nun die Gottheit in der Beziehung denken, dass sie in Allem das Wesen, alle Dinge aber wesentlich in ihr sind, heisst unsere Denkweise die Ueberzeugung von der Allwesenheit Gottes, oder Pantheismus.

Uit het medegedeelde, hoe weinig ook, blijkt genoegzaam, dat Baltzer aan onderscheidingen, die wij denkende op het veld der begrippen kunnen maken, als de onderscheiding van wezen en vorm, van een oneindige (?) eenheid der Allwezenheid en een oneindige

verscheidenheid van eindige verschijnsels, ook een werkelijk aanzijn buiten dat veld der begrippen toekent. Hij ziet niet in, dat zijn bespiegeling de grenzen van de phaenomenologie van den geest niet overschrijdt, en derhalve nog geen metaphysische bespiegeling is. Verstaat hij onder de »unendliche Mannigfaltigkeit der endlichen Erscheinungen" de menigte der enkele dingen, *zoo als wij die waarnemen*, en vlecht hij dan dit emprische feit in zijn wijsgeerige bespiegeling in, hij doet dan als een sterrekundige, die in een astronomische berekening wilde opnemen, niet zijn kennis omtrent de beweging der hemellichamen, en dus ook van de aarde, maar het feit zijner zintuigelijke waarneming, het phaenomenologische feit, dat zijn observatorium en de aarde die het draagt, onbewegelijk vaststaan. En verstaat Baltzer, onder »die unendliche Mannigfaltigkeit der endlichen Erscheinungen" de noumena in onderscheiding van de phaenomena, dat is de substantiele enkelheden, de atomistische dynamiden, wier aanzijn de metaphysica, hierin gesteund door de beproefde hypothesen der natuurwetenschap, onderstelt ter verklaring van de wereld der verschijnselen, dan is *de onderlinge samenhang van al die enkelheden* geen *reëele Eenheid*, die de negatie is van veelheid, even zoo als wij ons het wezen van eenig ding als Eenheid denken in onderscheiding van zijn door een veelheid van eigenschappen zich kenmerkenden vorm. Gelijk het supranaturalistisch dualisme een op metaphysisch gebied overgebrachte voorstelling van de gewone fantaisie is, zoo is het Pantheisme een op metaphysisch gebied overgebrachte voorstelling van de »intellectueele" fantaisie. Beide, dat Dualisme en het Pantheisme, is inmenging van Anthropomorphisme in het metaphysisch onderzoek. In de Anthropologie staat Baltzer een besliste ontkenning van de onsterfelijkheid voor. Nadat hij den mensch als een mikrokosmus heeft voorgesteld, vervolgt hij (bl. 255): »Darin liegt zunächst, dass er Anfang und Ende habe — Geburt und Tod.....; nach seinem Untergang existirt aber kein Mikrokosmus als solcher weiter, sondern nur Gott, die Allwesenheit, in welche sie zurückkehren." Hetgeen nu onmiddellijk op deze woorden volgt: »darum lehrte schon die Bibel, dass. »Gott allein unsterblichkeit hat" (1 Tim. 6 : 16), is een opmerkelijk staaltje van de gemakkelijkheid, waarmede Baltzer soms alles vergeten kan zijn wat hij ongetwijfeld weet van de geschiedenis, van den oorsprong en van de verzameling der Bijbelboeken (*lehrte die Bibel*), en van den zin der bijzondere teksten.

Was dit boek een preek, dan zou het er bij sommige lezers mede

kunnen gaan als met onze preeken, indien zij soms het oor van kitteloorige gemeenteleden bereiken. Indien dezen, onder het zeker aantal honderden volzinnen, waaruit een preek bestaat, twee of drie ontmoeten, waarin een van het hunne afwijkend gevoelen wordt voorgedragen, dan is aanstonds de gansche preek veroordeeld, en het aanhooren niet waard. Maar nu dit boek bestemd is voor menschen, wier ziel in de lijdzaamheid van wetenschappelijke ontwikkeling geoefend is, zal het, met zijn vele gewaagde en onbewezen stellingen, in de kringen van die aristocratie het leerzame genot verschaffen, dat de omgang met veelzijdige en geestige schrijvers medebrengt.

Een klein maar zeer zaakrijk werkje, 168 bl. in 12°, is de *Wegweiser in die Geschichte der Philosophie von* Rudolf Benfey, Leipzig, 1869. In korte overzichten en karakteristieken wordt das Alterthum, das Mittelalter en die Neuzeit der Philosophie behandeld. Een Aanhangsel bespreekt dan: Die Hauptrichtungen der Philosophie der Gegenwart, terwijl in een inleiding een opstel was voorafgegaan, getiteld: Die Philosophie der Gegenwart und ihre Gegensätze. Als vertegenwoordigers van de hoofdrichtingen der hedendaagsche philosophie treden hier op: J. Fries, J. Fr. Herbart, A. Schopenhauer en K. Chr. Fr. Krause. De schrijver zelf verdedigt met warmte de waarde van de philosophie van Hegel, zonder daarom hare leemten voorbij te zien, en de noodzakelijkheid van voortzetting der philosophische ontwikkeling te ontkennen. Hij eindigt zijn Wegweiser aldus: In Betreff der *Universalität des Inhalts* überragt die Hegel'sche Philosophie nicht blos die nachfolgenden, sondern sie steht auch durch die Aufnahme aller Culturelemente ihrer Zeit — speciell der 20er Jahre unsers Jahrhunderts — so einzig da, dass sie hierin nicht bloss Wolf überragt, sondern sogar auch, ausser Aristoteles, keine Parallele in der Philosophie hat. Ihre Achillesferse war die Art, wie sie *Speculation* mit *Dialektik verbinden wollte.* Statt die Wiedersprüche klar hinzustellen und durch die Methode der Beziehungen ihren Einheitspunkt aufzufinden, griff Hegel in den Schatz seiner Erinnerungen und stellte eine Kategorie — oft mit grossem historischen Tacte, aber doch stets nur subjectiv gefunden, — als die *neue Einheit* hin. Durch dialektische Entwickelungen *hinterdrein*, die oft an Sophisma grenzten, suchte er dann den Schein zu erwecken, als ob dasjenige objectiv gefunden sei, was nur ein subjectiver Instinct hingestellt hatte."

»Die *nächste Aufgabe* der Philosophie muss sein, auf dem Boden einer verständlicheren Methode — in der Weise Herbarts — *den universalen Inhalt Hegels* wieder zu gewinnen, und ihn mit den mächtigen Impulsen zu durchdringen, die Krause's ahnend prophetische Natur hinzubrächte."

»Hierzu sind vor Allem zwei Vorarbeiten nöthig:

I. Der Begriff »Objectivität" muss, schärfer als bisher geschehen, untersucht und von den verwandten: *Dasein*, *Existenz Wirklichkeit*, *Realität*, u. s. w. scharf abgeschieden werden.

II. Die Kategoriën — logische und metaphysische — müssen, noch schärfer als *im Sinne Hegels* durcharbeitet werden, d. h. es müssen *ihre Beziehungen zu einander*, *ihr Hervorgehen aus einander*, *und ihr gegenseitiges Decken und Verdrängen geschildert werden*."

»Wenn der Begriff der *Objectivität* tiefer erfasst, und der *Zusammenhang der Kategoriën* unter einander klarer erkannt ist, dann wird die Philosophie reif werden, auch mit grösserer sicherheit die angewandten Theile zu bearbeiten."

Men heeft kunnen opmerken, dat in de twee of drie laatste jaren menigvuldiger in wijsgeerige geschriften dan wel vroeger de naam voorkomt van Hermann Lotze, den Götting'schen hoogleeraar. Ik schrijf het daaraan toe, dat zijne diepzinnige en in den strengsten wetenschappelijken stijl geschreven boeken zeer veel inhielden, waarvan, toen zij verschenen, de waarde nog maar door betrekkelijk weinigen werd ingezien. Bepaaldelijk schijnt dit het geval te zijn geweest met zijn »*Mikrokosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*, die hij in 1856 begon uit te geven, en welks *eerste deel* nu pas in 1869 in een tweeden druk verschijnt. De tweede druk van dit eerste deel behelst maar *veertien* bladzijden meer dan de eerste druk. Lotze zegt dan ook in een Vorwort: Keine wesentliche umgestaltung der Ansicht oder der Darstellung unterscheidet diese neue Auflage des ersten Bandes meines Buches von der früheren. Zahlreiche Aenderungen im Einzelnen sind zum Vortheil der Klarheit versucht worden; sie sind nicht von der Bedeutung, dass es nöthig schiene, auf sie im voraus die Aufmerksamkeit zu lenken. Ich kann dagegen meine Arbeit nicht von neuem veröffentlichen, ohne den aufrichtigsten Dank für die ausgebreitete noch mehr für die herzliche Theilname auszusprechen, die sie in ihrer früheren Gestalt gefunden hat; möge gleiches Wohlwollen sie in ihrer neuen begleiten." Daar ik mij onder hen mag rekenen aan wie, reeds vele jaren

lang, die »herzliche Theilname," mag worden toegeschreven, is mijn wensch ook een hartelijke, dat het tweede en derde deel spoedig op dit eerste moge volgen. Maar over eene eenigszins vertraagde verschijning van het *derde* deel zou ik mij zonder moeite troosten, indien een gansche verduidelijkende omwerking van het laatste gedeelte, waarin de grondlijnen van Lotze's metaphysische overtuigingen voorkomen, de oorzaak daarvan ware. En ik zou mij verblijden, indien dan bleek, dat Lotze aan dezen en genen van zijne recensenten toegaf, dat hij in zijne voorstelling van de betrekking tusschen God en de wereld verder in de metaphysische duisternis voortschrijdt, dan hij met de draagkracht van het menschelijk kenvermogen verantwoorden kan, en dientengevolge bij een min of meer panthe stisch gekleurd Godsbegrip aankomt, dat met de hoofdtrekken van zijne wereldbeschouwing niet noodwendig samenhangt.

Het schijnt dat tot nog toe de leergierige belangstelling van de psychologen in den gang en de uitkomsten van physiologie en physica grooter is dan de leergierige belangstelling van de mannen der natuurwetenschappen in den gang en de uitkomsten van de psychologie. Geleerden van een grondige veelzijdigheid als Lotze zijn nog altijd zeldzame uitzonderingen. En met name zijn 't, over het algemeen, de medici, die bevreesd blijven voor het eenzijdige spiritualisme, dat weleer in aanzien was toen de physiologie zich nog niet krachtig had ontwikkeld, en die daarom de dichte nabijheid van het materialisme schijnen te verkiezen. Het getal van meer wijsgeerig gevormde medici groeit evenwel heden ten dage aan, en onder dezen nemen de artsen, die zich bijzonder aan de behandeling van krankzinnigen wijden, een eerste plaats in. Wij verzuimen dan ook niet om kennis te nemen van hetgeen er uit het gebied der psychiatrie onder ons bereik komt, en voor leeken verstaanbaar is. Zoo heb ik nu te wijzen naar een opstel in het *Vierteljahrschrift für Psychiatrie, herausgegeben von* Prof. Dr. Max Leidesdorf *und* Dr. Theod. Meynert, II, 2. *Neuwied und Leipzig*, 1868. Dat opstel is van Dr. Witlacil, en getiteld: *Die physiologischen Grenzen der Willensfreiheit.* De wijze waarop het probleem: »determinisme of indeterminisme," besproken wordt is tweëerlei; men kan een *logische* en een *anthropologische* bespreking onderscheiden. De *logische* gaat uit van het zieleleven, *dat in het licht der bewustheid valt*, en beredeneert hetgeen zich *zóó* laat waarnemen met het gewone, buiten de tucht van wijsgeerige anthropologie voortlevende, gezonde menschenverstand.

Die logische bespreking brengt ons natuurlijk geen stap verder, want zij slaat niet voldoende acht op den determineerenden invloed van normale en abnormale physische toestanden en werkingen, toestanden en werkingen van het bloed, van 't hersen- en zenuwleven, die niet in het licht der bewustheid vallen. Alléen de anthropologische bespreking, die uit haren aard supra captum vulgi is, heeft waarde. Ofschoon hetgeen Dr. Witlacil in 't midden brengt voor de beoefenaars van anthropologie niet nieuw is, trekt de helderheid van zijn betoog toch aan. De omschrijving van Vrijheid als het vermogen van zelfbepaling, die ook hij geeft, verdient altijd onze opmerkzaamheid, vooral wanneer men, gelijk ook onze Schrijver doet, tevens herinnert, dat het Ik, hetwelk zich zelf bepaalt, een zekere geaardheid heeft, en in een zekeren toestand verkeert, waarvan het zich niet ontdoen kan, terwijl het zich tot het een of ander bepaalt. Met deze opmerking zijn wij nog geenszins bij een bevredigende oplossing van het probleem aangekomen, maar wij winnen er al vast dit mede, dat wij, gedachtig aan den invloed van het empirische ik op de wilsbepaling, onderscheiden gaan tusschen de vraag naar determinatie of indeterminatie van het willen in den physisch en sociaal normalen mensch, en in dezen en genen concreten, physisch en sociaal min of meer abnormalen, mensch. Een meer bevredigende oplossing van het probleem verwacht ik van de metaphysica, waaronder ik versta ieder onderzoek naar dien onwaarneembaren toestand en toedracht van de dingen, hetzij physischen, hetzij psychischen, welke ten grondslag ligt aan den phaenomenalen toestand en toedracht van de dingen. Evenals in der tijd de aanhangers van het systeem van Ptolemaeus en de aanhangers van het systeem van Copernicus, van weerszijden zagen en voelden, dat de zon aan den hemel van plaats verandert en de aarde onbewegelijk vast staat, zoo nemen beiden, deterministen en indeterministen, de wilsvrijheid waar. Het is echter niet de vraag wat zij *waarnemen*, maar wat is. Ik voor mij doe de vraag, of wij, bij verwerping van het vulgaire indeterminisme, de waarheid, die in het indeterminisme is, niet kunnen leeren huldigen en toepassen, zoo wij opmerken, dat het *empirische Ik* resultaat is van de wisselwerking tusschen het transcendente Ik en dat niet-Ik, waarmede het onmiddellijk is verbonden. Hetgeen het transcendente Ik *meer* is, dan in ieder gegeven tijdstip tot ontwikkeling komt in het, van de werking en terugwerking van een niet-Ik afhankelijke, empirische Ik, kan dit *meer* niet in den vorm van de bewustheid van vrijheid door-

schijnen in het empirische Ik, en kan dit *meer* zich niet, binnen zekere grenzen, doen gelden als eene, door geen determinatie van het eindige gebonden, energie?

Maar ik ben daar al bezig geweest met mij in de bespreking van het probleem zelf te verdiepen, terwijl ik voornam eenvoudig verslag te geven van Dr. Witlacil's opstel. Ik laat hier nu nog het een en ander uit zijn betoog volgen. Dass das Ich die Ursache seiner Handlungen ist, unterliegt wohl keinen Zweifel; dass dieses Ich keine Monade, sondern ein Wesen ist, auf verschiedene Weise entstanden und verschieden beschaffen, wissen wir Alle; dass diese Beschaffenheit des Ich massgebend für seine Handlungen ist, zeigt die tägliche Erfahrung; aber die Selbstbestimmung wird dadurch nicht ausgeschlossen, dass sie von der Beschaffenheit dieses Selbst abhängt; sie bleibt Selbstbestimmung, auch wenn sie durch die Natur des Selbst bedingt ist, *und wenn wir unter Freiheit nichts als die Möglichkeit der Selbstbestimmung verstehen, so hat der Mensch*, und gewiss auch in einem gewissen Umfange das Thier, *diese Freiheit.* Freiheit und Nothwendigkeit stehen nur dann im Widerspruche zu einander wenn sie absolut genommen werden...... Wir haben da freie Selbstbestimmung des Menschen constatirt, aber zugleich angedeutet, *dass die Beschaffenheit desselben das Causalmoment für seine Handlungen abgiebt......*

Das Resultat Unserer Untersuchungen ist demnach folgendes: Der Mensch hat Freiheit des Willens, denn Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung sind das Wesen des menschlichen Geistes, so weit es für uns erkennbar ist. Diese Willensfreiheit ist aber durch alle jene Momente begrenzt, welche auf das Wollen bestimmend einwirken, also durch die Gesammtheit der äusseren Einflüsse, durch die eigene physische Individualität, durch den Lebensprocess des Körpers, durch den physischen Process des Vorstellens und seine Abhängigkeit vom Bau und Leben des Gehirnes, endlich durch den individuellen Grad von Klarheit des Selbstbewustseins und Kraft des Willens, welcher selbst wieder von allen seinen äusserlichen und innerlichen Factoren abhangig ist. Das sind die normalen physiologischen Grenzen der menschlichen Willensfreiheit; sie sind, wie man sieht, ziemlich eng; sie werden noch mehr und bis zur Vernichtung der Freiheit eingeëngt durch pathologische Processe, deren Erörterung aber nicht mehr hierher gehört. Diese physiologische Grenzen der Willensfreiheit sind bei weitem nicht in dem Grade gewürdigt, als sie es verdienen; insbesondere ist die Abhängigkeit des Handelns vom Vorstellen und die physische Natur des Vorstellens

bisher wenig berücksichtiget worden, während sie eine Thatsache von ungeheurer Tragweite darstellt." F. W. B. v. B.

Wij zijn verheugd deze afdeeling van het Literarisch overzicht heden met de aankondiging van een oorspronkelijk werk te kunnen openen. Ik bedoel *De godsdienst der oude Noormannen* door Dr. L. S. P. Meijboom, (Haarlem, A. C. Kruseman, 1868. Prijs ƒ 7.15) dat een afdeeling uitmaakt van de reeks die onder den titel van *De voornaamste godsdiensten* bij genoemden uitgever onafgebroken wordt voortgezet. Van al de germaansche godsdiensten heeft de noorsche de beste en uitvoerigste bronnen aan te wijzen. Wat door de beoefenaars der duitsche, der nederlandsche mythologie uit allerlei verspreide liederen, sprookjes, volksverhalen enz. moet worden bijeenvergaderd, dat put de beschrijver der noorsche godenleer hoofdzakelijk uit de Edda. Toen een christelijk gekleurde en dus zachtere, zuiverder mythologie de oude, ruwe, maar in haar ruwheid niettemin poëtische mythologie begon te vervangen, verzamelden vaderlandslievende handen wat er van het volksgeloof der vaderen in lied en sproke overig was. De christelijke leer was beter, daaraan twijfelden ook zij niet, maar zij was uitheemsch, en alle liefde voor den liederenschat, waarin het voorgeslacht zijn godsdienstige denkbeelden had nedergelegd, konden zelfs de grootste ijveraars voor den nieuwen godsdienst niet uitroeien. De studie dezer bronnen, ook uit letterkundig en taalkundig oogpunt van groot belang, stelt ons in staat om ons een vrij volledige voorstelling van de theologie der oude Noormannen en van hun eerdienst en gebruiken te maken. Dien weg heeft ook Meijboom betreden, zooals te verwachten was trouwens. Hij heeft zich niet vergenoegd met anderen na te schrijven, maar heeft een zelfstandig werk geleverd, op eigen onderzoek gegrond. Zijn gansche geschrift levert de overtuigendste bewijzen van ernstige en vlijtige bronnenstudie. Het is een degelijk boek. Ik zou haast zeggen, wanneer het in een wetenschappelijk Tijdschrift niet al te ketterschr klonk, te degelijk. Of liever laat ik zeggen, de schrijver heeft voor het publiek, waarvoor zijn boek bestemd is, te veel gegeven: te veel namen, te veel bijzonderheden, te veel aanhalingen. Zelfs van mythen, die niet meer bekend zijn, kan hij niet nalaten te gewagen (blz. 309). Hij laat, wat voor een zuiver wetenschappelijk werk geen ondeugd, doch in een populair geschrift een gebrek is, de lezers te veel aan zijn studiën deelnemen. Daardoor wordt hij te uitvoerig, te breed.

Menige godheid van minderen rang, menigen onbevalligen dwerg of reus zouden wij gaarne hebben prijsgegeven. Vele aanhalingen uit de Edda, die wij anders over 't geheel met vreugde begroetten, zouden bekort hebben kunnen worden; want bronnenstudie, al is 't in een vertaling, is ieders werk niet, en zeer weinigen hebben opgewektheid om zich daarmee bezig te houden. Misschien is het aan die groote uitvoerigheid, waarmee Dr. Meijboom de mythologie, en zelfs de wereldbeschouwing der oude Noormannen behandelt, toe te schrijven, dat het tweede deel van zijn werk, handelende over den godsdienst zelven als eerdienst en gezindheid, en misschien voor de lezers van *De voornaamste godsdiensten* het gewichtigste, tegenover het eerste zoo karig bedeeld is. Ik moet bekennen, deze bezwaren willen mij nauwelijks van het hart. Wij hebben zooveel oppervlakkigs te verduwen, dat wij over te groote degelijkheid en grondigheid haast niet durven klagen. Het is dan ook meest over de uitvoerigheid der voorstelling dat wij een bescheiden klacht aanheffen, en wij betreuren die, niet omdat ons het werk van Meijboom te lang viel, maar omdat zij velen zal afschrikken van een lektuur, waarvan zij groot voordeel konden hebben. Doch, zooals altijd, ook hier is het gebrek met een deugd ten nauwste verbonden. Meijboom is altijd helder, en maakt, wat geen lichte taak is, de duistere mythen zeer bevattelijk; zijn vertalingen, waarin hij de assonantie bewaard heeft, geven hem die het oorspronkelijke niet kent, een goede voorstelling daarvan; of zij juist zijn waag ik niet te beoordeelen, maar wij hebben reden dat te verwachten. De verklaringen van Meijboom zijn dikwijls zeer vernuftig en dragen, ook waar hij van anderen verschilt, het bewijs harer juistheid in zichzelf. Ik noem als een enkel voorbeeld hetgeen hij blz. 316 volgg. over Vidarr heeft. Ik zou er meer kunnen aanhalen. Hier-en-daar zou ik een vraagteeken willen zetten. Zoo wordt van Odhinn gezegd dat hij als hemelgod ook god van het water is, omdat de hemel op het water en de zee invloed uitoefent, en dus het lot bestuurt van hen die de wateren bevaren (blz. 269); zou dit de juiste reden zijn? Ik betwijfel het zeer. Hemelgoden zijn reeds watergoden daar waar men althans nog geen zeevaart kende, en de groote rivieren nog nauwelijks dorst oversteken. De zaak is eenvoudiger. Men beschouwde den hemel zelf als een oceaan; de hemelgod was de god der hemelsche wateren; de overdraging van zijn gebied op de aardsche wateren was dus natuurlijk. Zoo geloof ik ook niet, dat Odhinn de god der oor-

logswoede was als de god van 's menschen geest, zoo als Meijboom wil (blz. 271), maar eenvoudig als hemelgod, evenals Indra. De hemelgod en de zonnegod beide, in den grond weinig verschillend, en dikwijls vereenzelvigd, zijn strijdgoden, als strijders van het licht tegen de machten der duisternis, of ook als geweldige en vernietigende machten. Wanneer Meijboom (blz. 337) den strijd tusschen Heimdallr en Loki bij den ondergang der goden aldus verklaart: de hitte verteert de brandstof en veroorzaakt daardoor dat de lichtende gloed verdooft, dan zou ik daarop wel een amendement willen voorstellen. De ondergang der godenwereld is niet anders, Meijboom laat dit ook doorschemeren, dan een kosmologische uitbreiding van het hemelsche drama, en staat zeer nauw met den zonsondergang in verband. Ik zou daarom, gedachtig aan dergelijke mythen bij andere volken den genoemden strijd liever aldus verklaren. Bij den zonsondergang strijdt het daglicht met den gloeienden vuurgod, en beide te zamen verdwijnen. Dit zijn bijzaken, al zijn ze niet zonder gewicht. Van één hoofdzaak moet ik, al is het schoorvoetend, nog spreken: schoorvoetend, omdat ik geen kritiek en slechts een aankondiging wil leveren, en omdat Dr. Meijboom zich werkelijk zooveel studie getroost, en door zijn scherpzinnig vernuft geholpen zoo dikwijls een goede verklaring gegeven heeft. Ik mag namelijk niet verbergen, dat zijn boek in datgene wat aan een mythologisch werk — en aan zoodanig werk niet alleen! — zijn wetenschappelijk karakter schenkt, te weten in de vergelijkende studie zeer te kort schiet. Vergissingen zooals de afleiding van Prometheus uit *pramantha* (in den tekst staat *permentha*, doch dit wordt in de Errata verbeterd), terwijl Kuhn, aan wien die afleiding wordt toegeschreven, wel eenigen invloed van het idee in *pramantha* uitgedrukt op de vorming van het woord προμηθεύς aanneemt, maar dit, zoo als 't behoort, van *pramâtha*, roof, afleidt; of gelijk blz. 256 waar *qadâtha* (Meijboom schrijft *quadâta*) een sanskritsch woord genoemd wordt, ofschoon het in die taal geheel anders zou luiden, en alleen tot het oud-baktrisch of zend behoort; zulke vergissingen zouden niet mogelijk zijn geweest zoo de schrijver zich een weinig met vergelijkende mythologie had beziggehouden [1]). Ik meen dat

---

[1]) Ik mag ook de verzekering geven, dat, hoe ook de mythe van Freya en Odr op die van Isis en Osiris gelijkt, de naam Odr met dien van Osiris, As-ar of As-iri niets gemeen heeft dan de verleidelijke klankovereenkomst. Zie Meijboom, t. a. p. blz. 467.

hij daartoe verplicht was geweest. Gaat het aan, in de tweede helft der negentiende eeuw, een boek te schrijven dat iets anders bedoelt te zijn en ook werkelijk is, dan een kompilatie, een boek over den godsdienst van een der arische volken, en daarbij het voornaamste hulpmiddel tot recht verstand van dien godsdienst, de vergelijkende mythologie en godsdienstwetenschap, te versmaden? In deze vraag ligt mijn hoofdbezwaar tegen Dr. Meijboom's werk. Ik zeg daarom volstrekt niet, dat het onnut, of onwetenschappelijk, dat het metéénwoord mislukt is. Verre van daar! Ik neem van den lof, daaraan door mij van ganscher harte gegeven, niets terug. Het is in vele opzichten voortreffelijk. Maar het zou nog oneindig beter hebben kunnen zijn, zoo de schrijver den blik wat verder om zich geworpen, en zich niet zoo uitsluitend tot de germaansche wereld bepaald had. Intusschen, ook met deze leemte, zal het de kennis van dezen hoogstbelangrijken godsdienst der oudheid zeker bevorderen. Een zorgvuldig bewerkt register verhoogt de waarde van het boek niet weinig.

Gelijktijdig ongeveer met de laatste aflevering van Meijboom's *Noormannen* verscheen te Parijs bij Reinwald het 1e deel eener fransche vertaling van Sven Nilsson's werk, getiteld: *Les habitants primitifs de la Scandinavie, Essai d'ethnographie comparée.* 1e *Partie, L'âge de la pierre. Traduit du suédois sur le Manuscrit de la* 3e *édition préparée par l'auteur* (prijs *f* 6.—). Het werk valt maar gedeeltelijk binnen de grenzen van ons gebied; en omdat het over den godsdienst der oude Skandinaviërs geheel van de gewone afwijkende voorstellingen bevat, ook van Meijboom's denkbeelden hemelsbreed verschillend, wil ik het hier met een paar woorden vermelden. De geheele mythologie is voor Nilsson een vermomde ethnografie; althans ten naastenbij. De dwergen en Jetten of reuzen, gewoonlijk voor de kosmische krachten in haar ruwere opvatting gehouden, zijn voor N. de Lappen en de Finnen. Thorr is een godheid der Finnen, en daarom heet hij de verdelger der dwergen. Wordt datzelfde van hem gezegd ten opzichte van de reuzen, dan is dit daaruit te verklaren, dat Thorr intusschen door de Skandinaviërs als god was overgenomen, en dezen nu onder aanroeping van zijn naam, zijn eigenlijk volk, de Finnen beoorloogden en trachtten uit te roeien. De wezenlijke godsdienst der Noormannen was de dienst van Odhinn, een indo-germaansche godheid, met wiens vereering die van Thorr uit staatkunde werd verbonden. Freyr of Frikko, hoewel indo-germaansch, behoorde niet aan de Noormannen, maar

was door dezen evenzeer overgenomen, en wel van de Wenden. In plaats van ouder, zooals ook Meijboom wil, is de dienst van Odhinn volgens Nilsson, in Skandinavië jonger dan die van Thorr; bovendien was deze laatste slechts de god des volks, de eerstgenoemde werd bij voorkeur door de aanzienlijken vereerd. Wederom tot een ander volk, en zelfs tot een ander ras behoort de aanbidding van Balder, die volgens den zweedschen geleerde, slechts Baäldienst, en dus van semietischen oorsprong was. Dit laatste is trouwens niet nieuw; ook De Rougemont van Neufchatel is van die meening; bij Meijboom blz. 384 wordt een plaats uit het *Lexicon Mythologicum* aangehaald, waar zij eveneens voorkomt; en die Grimm's *Deutsche Mythologie* heeft gelezen, weet, dat zij niet zoo onzinnig is als zij bij den eersten aanblik schijnen zou, daar Baäldienst in Germanje zonder twijfel voorkomt. Wil iemand tegen Nilsson aanvoeren, dat de Edda zijn gevoelens weërspreekt; dat daar en in de andere mythologische zangen der Noormannen de goden, Azen zoowel als Vanen, en de reuzen en dwergen vooral, gepersonifieerde natuurkrachten zijn, hij zal het niet loochenen; hij stemt toe, dat de eddische mythologie uit natuurmythen bestaat, meestal op zedelijk gebied overgebracht, althans persoonlijk voorgesteld; maar hij houdt dit voor een verklaring der zangers; het is niet het oorspronkelijke. Ik mag niet ontkennen, dat deze geheele bewijsvoering, indien ze zulk een naam verdient, mij voorkomt geen andere waarde te hebben dan die van een *curiosum*. Tot zulke uitspattingen van 't vernuft kan men slechts vervallen, wanneer men elke mythologie op zichzelf beschouwt, en de vergelijkende mythen-studie verwaarloost. Zij alleen kan daarvan volkomen genezen. Ook andere mythologiën gewagen van dwergen en reuzen, en slechts blind geweld zou daarop de ethnologische verklaring van Nilsson kunnen toepassen. Gelijksoortige mythen als wij bij de Noormannen van hun goden verhaald vinden zijn bij de Hindu's, bij de Egyptenaars enz. zoo duidelijk natuurmythen, dat ze ook bij de Skandinaviërs wel niets anders kunnen zijn. Gelukkig hebben Meijboom's heldere geest en de vertrouwbare leidslieden die hij raadpleegde, hem voor zulke dwalingen behoed.

Als een afdwaling, ofschoon op geheel ander gebied, moet ik evenzeer het werk van den beierschen Professor Franz Joseph Lauth beschouwen, getiteld: *Moses der Ebraeer, nach zwei aegyptischen Papyrus-Urkunden in hieratischer Schriftart zum ersten Male dargestellt*, (Munchen, Dr. C. Wolf & Sohn, 1868). Zoo prikkelend voor de

nieuwsgierigheid de titel is, zoo teleurstellend is de inhoud. Iedereen herinnert zich de reisbeschrijving van een Egyptenaar in Palestina en Syrië, die een deel uitmaakt van Pap. Anastasi I. en nog niet lang geleden door F. Chabas werd uitgegeven en vertaald. Dr. Leemans gaf daarvan een verslag in de Amsterdamsche Akademie van wetenschappen. Misschien is men niet vergeten, dat door sommigen, en door geen mindere autoriteiten dan De Rougé en Brugsch, aan de werkelijkheid van die reis werd getwijfeld Brugsch, wiens recensie in den vorigen jaargang van dit Tijdschrift werd aangekondigd, zag daarin een fiktie, met een bepaald doel opgesteld. Lauth meent nu de bewijzen voor het tegendeel, en dus voor de werkelijkheid van den tocht des Mohars (de Mohar is de reiziger) gevonden te hebben in een anderen Papyrus. En op de plaats van dien Papyrus waarin hij dit bevestigd acht, grondt hij tevens de overtuiging, dat die Mohar of krijgsoverste niemand anders dan Mozes, de zoon van Amram kan zijn geweest. Pap. Anastasy I, 450 van het Leidsche Muzeum, IV, 26, 27 en 28 leest Lauth namelijk het volgende: »Es sagte der Hui (Theodule), Träger des Schirmes im grossen Cortège des Königs, indem er anklagte den Sotem *Mesu*, nämlich: »er nahm ein Bad in der Aolath und Fische, reisend nach *Char*"" (Syrië). » »Er sagte mir manches von *Chairebu*, was er sehr scheut jedermann zu sagen."" En nu heet het Pap. Anastasi I, XXVII, 3 en 4: (naar Lauth's vertaling) »Hast du nicht verzehrt Fische der (Bucht) Aolath, hast du nicht gebadet in derselben?" Op den naam Aolath na komt deze vertaling met die van Chabas overeen. Brugsch vertaalt: »tu n'as pas eu besoin de manger du poisson de la ville de [.....], tu n'as pas pris un bain en elle." De Mohar zou dus de pleger van het vergrijp zijn, — het eten van visch en baden in zeewater was, allermeest voor priesters en schriftgeleerden onrein — waarvan Mesu door Hui wordt aangeklaagd. Zelfs in den Pap. Anastasi I meent Lauth het bewijs te vinden, dat die Mohar Mesu, d. i. Mozes, zou hebben geheeten. Het woord *Pamesu*, dat daar XXIII, 2 voorkomt, en gewoonlijk als een bijnaam van Ramses Meiamun werd beschouwd, verklaart hij als den vocativus van den naam Mesu. Dit zijn de punten waarom de gansche redeneering draait. Men kan over de strekking van Pap. Anastasi I verschillen. Hoemeer ik dien, zelfs in de vertaling van Lauth, herlees, te meer word ik overtuigd, dat hier niet met Chabas en Goodwin, bij wie Lauth zich aansluit, aan een werkelijkheid kan worden gedacht, maar dat wij, zooals De Rougé

en Brugsch willen, daarin een soort van pleidooi hebben, door een schriftgeleerde tot een zijner superieuren gericht, om hem af te brengen van zijn voornemen tot het aanvaarden van den krijgsdienst en het bekleeden van burgerlijke betrekkingen. Daartoe somt hij een reeks van onaangenaamheden op waaraan men in die betrekkingen is blootgesteld, onaangenaamheden waarvan de moeilijkheden, op een denkbeeldige reis door de onderworpen gewesten Palestina en Syrië ondervonden, een deel, en als 't ware het toppunt uitmaken. Zeker zou nu, indien de plaats van Pap. Anastasy I door Lauth juist was opgevat, dit gevoelen veel van zijn waarschijnlijkheid verliezen, vooral indien de aanklager Hui ook de schrijver van Pap. Anastasi I was, zooals de Munchensche geleerde beweert. Doch die naam is Pap. Anastasi I, II, 1, waar hij dien wil invoegen, bepaald onleesbaar. De vocativus *Pumesu* is zeer twijfelachtig, om van andere bezwaren, uit den inhoud voortvloeiende, nog niet eens te spreken. Over de vertaling van Pap. Anastasy I, IV, 26 vgg. ben ik niet in staat te oordeelen. Een bevoegd beoordeelaar, dien ik er over raadpleegde, verzekert mij, dat zij geheel en al onjuist, verkeerd gelezen en verkeerd overgezet is. Maar al wilden wij alles wat Lauth omtrent de aangehaalde plaatsen zegt aannemen, dan is het nog zeer onzeker of die Mesu de Mozes van het O. T. is. Ja, wat meer is, hoogstonwaarschijnlijk. De naam van Mesu, die bepaald dezelfde is als Mozes, was onder de Ramessiden bij de Egyptenaars niet ongewoon. Hij komt voor als de naam van een goeverneur van Kush (Ethiopië), evenals die van Pinehas. Aan identiteit behoeft dus nog niet gedacht te worden. Veel wat Lauth aanvoert zou op den Mozes der hebreeuwsche overlevering kunnen slaan, doch dat is van niet veel beteekenis. Andere dingen passen voor Mozes geheel niet. Zoo wordt de aangesprokene in Pap. Anastasi I om zijn welsprekendheid geroemd. Hij is reeds een grijsaard, wat Mozes onder Ramses II nog niet zijn kon. En volkomen onwaarschijnlijk is, dat hij reeds vóór zijn vlucht naar Jethro een veldtocht in Azië zou hebben gekommandeerd. Ik ben dus niet in staat hier een belangrijke ontdekking te zien, en vrees dat wij met een dergelijke vergissing als de *Exodus papyri* van Heath te doen hebben. Alleen geloof ik dat Lauth bewezen heeft, wat ik vroeger betwijfelde, te weten, dat de naam der Hebreën meermalen in egyptische teksten voorkomt. Dat vele Egyptologen wel deden zich een weinig in de kritiek des O. T. te oefenen, vooral wanneer zij onderwerpen behandelen met de israëlietische

geschiedenis samenhangende, blijkt ook nu weder. Volgens Lauth is de geheele Pentateuch door Mozes geschreven. Een volledige vertaling van den geheelen Papyrus Anastasi I, en van de keerzijde (gewoonlijk voor de *recto* gehouden) van Pap. Anastasy I, 350 Leid., die een belangrijke godsdienstige hymne bevat, besluit het werk, doch ik durf, helaas! op de juistheid dier vertalingen niet vertrouwen.

Veel bescheidener dan het werk van Lauth, doch wezenlijk nuttiger, is een *Essai sur l'inscription dédicatoire du temple d'Abydos et la jeunesse de Sésostris*, door G. Maspero, (Parijs bij A. Franck, 1867. Prijs *f* 8.— geautografeerd). Het groote feit, dat uit deze belangrijke inscriptie volgt is, dat Ramses II (Sesostris) reeds van zijn vroegste jeugd door zijn vader als mederegent, of eigenlijk als de ware koning erkend is, waarschijnlijk omdat Seti I niet van koninklijken bloede, of, wat voor de Egyptenaars hetzelfde beteekende, niet van goddelijke afkomst was, en de kroon slechts droeg als echtgenoot van een koninklijke prinses, Ramses' moeder Taia. Bij de Egyptenaren waren staat en godsdienst zoo innig verbonden, dat de beschouwingen door Maspero aan dit feit vastgeknoopt, ook voor de godsdienstwetenschap, met name voor het gebruik der konings-apotheoze en de kennis der egyptische theokratie, niet zonder gewicht zijn. Voor de zeden van het egyptische hof is karakteristiek wat deze inscriptie vermeldt aangaande het huwelijk van den jongen Ramses: zijn vader gaf hem, reeds toen hij nog in zijn eerste jeugd was, vrouwen uit zijn eigen harem; een vrij onkiesche gewoonte, die wij ook in Azië wedervinden.

In een klein, voor ieder toegankelijk boekje geeft de beroemde Egyptoloog F. Chabas een *Traduction complète des inscriptions hiéroglyphiques de l'obélisque de Louqsor, place de la Concorde à Paris*, (Parijs bij Maisonneuve, 1868). Na eenige korte, maar belangrijke opmerkingen over de Obelisken, die een tweeledig doel hadden, en dienden zoowel om de zonnestralen te symbolizeeren als om de gedachte van duurzaamheid, vastheid uit te drukken, en eenige andere voorloopige inlichtingen, geeft Chabas een volledige en nauwkeurige vertaling van de opschriften dezer thebaansche obelisk, die de groote Ramses Sesostris heeft opgericht. Voor de geschiedenis hebben zij geen waarde, maar wel voor de kennis van den egyptischen godsdienst. »Quant aux égyptologues," zegt Chabas, »ils y trouvent un certain interêt au point de vue mythologique. Presque toutes ces formules se réfèrent aux mythes religieux et surtout à la guerre d'Horus contre Set. La phra-

séologie des Livres sacrés est passée sur la pierre: les faits et gestes d'Horus triomphant sont attribués au Pharaon vainqueur. C'est le côté intéressant de ces formules outrées, et c'est à ce seul point de vue que les égyptologues les étudient avec soin." Wij kunnen elk, die zich, zonder van de egyptische monumenten een bepaalde studie te maken, door eigen aanschouwing eenige voorstelling van de godsdienstige denkbeelden, die daarop voorkomen, wil vormen, aanraden deze brochure te koopen.

Van de *Chrestomathie égyptienne* van den Vicomte E. de Rougé, *Abrégé grammatical*, is een tweede aflevering verschenen. (Parijs, Imprimerie impériale, 1868. Prijs *f* 12,80). Zij bevat de tweede sectie van dit *Abrégé grammatical*, en handelt over de namen, de zelfstandige naamwoorden, het lidwoord, het bijvoeglijk naamwoord, de voornaamwoorden, de telwoorden en de bijvoeglijke telwoorden. Wij vermelden het hier alleen als hulpmiddel voor de studie van de gedenkteekenen van den ouden egyptischen godsdienst.

Van meer rechtstreeks belang voor de godsdienstwetenschap is een uitgave van Eugène Lefébure, getiteld: *Traduction comparée des Hymnes au soleil, composant le* XVe *Chapitre du Rituel funéraire égyptien*, (Parijs bij A. Franck, 1868. Prijs *f* 8,25). De schrijver heeft zijn kommentaar en vertaling met groote zorg bewerkt. Na een inleidend woord over de Teksten van het 18e hoofdstuk, dat hij, in afwijking van Lepsius' meening, zeer oud acht, en een opsomming van de handschriften uit het Louvre die hij heeft vergeleken, spreekt hij nog afzonderlijk over het zoogenaamde Doodenboek in 't algemeen en het door hem behandelde hoofdstuk in het bijzonder. Daarin komt meer dan een opmerking voor, die overweging verdient. Wat hij omtrent Ptah, den hoofdgod van Memfis en Amun, den hoofdgod van Thebe zegt, beiden godheden die in het Doodenboek zoo goed als geheel niet voorkomen, is slechts ten deele juist. Hij houdt hen voor fikties, die in het volksgeloof niet wortelden, en die aan de theologische overpeinzingen der schriftgeleerden hun oorsprong verschuldigd waren. Semietische parallelen toonen echter duidelijk aan dat de stof van deze theologische fikties door de priesters uit het volksgeloof was ontleend. Over den poëtischen vorm der hymnen en de eenheid der leer in het Doodenboek treft men hier veel behartigingswaardigs aan. In het volgende hoofdstuk stelt hij voor den titel van het geheele boek een nieuwe vertaling voor, en rechtvaardigt die met tal van voorbeelden. In plaats van het *Livre de la Manifestation à la lumière* (De Rougé: *au jour*) van Cham-

pollion, vroeger ook door Lepsius overgenomen, wil hij vertalen: *Chapitres pour sortir le jour*, d. w. z. Hoofdstukken door wier magische kracht men, na den dood, des daags de onderwereld kan verlaten, om het leven in het licht te voeren. Het gevoelen van Lepsius dat met den »dag" in dezen titel de dag des oordeels bedoeld wordt, had hij niet met stilzwijgen voorbij moeten gaan. De hoofdinhoud van het werk bestaat uit een vergelijkende ontleding van het 15e hoofdstuk, waarachter een doorloopende vertaling volgt. De tekst, door Lefébure verbeterd, is op een lithografische plaat er bij gevoegd. De hymnen behooren geheel tot de heliopolitaansche mythologie, die later zoo algemeen verbreid werd, en prijzen Ra, den zonnegod als schepper, in zijn openbaringen als Har-em-chu (Harmachis) den god der opgaande, schitterende, en als Tum, den god der dalende, verdwijnende, onzichtbare zon. Er zijn eenige uitdrukkingen in, die mij aan de hooge oudheid althans van het geheele hoofdstuk doen twijfelen. In elk geval is dit werk, dat zoo ik mij niet bedrieg de eersteling van Lefébure's pen is, een kostelijke bijdrage tot verklaring van een der merkwaardigste godsdienstboeken die uit de oudheid tot ons zijn gekomen.

Een dun boekje, doch niet mager van inhoud is de akademische dissertatie van den koningsberger Doctor philosophiae Eugenius Plew *De Sarapide*, (Koningsbergen, 1868. Prijs *f* 0,50). De geschiedenis van dezen God is in hoofdzaken algemeen bekend. Klein-aziatisch of babylonisch Semiet van oorsprong, werd hij door een grieksch vorst naar Egypte overgebracht en daar al spoedig met een der gestalten van Osiris versmolten. Het is geen zeer aantrekkelijke god, maar een zeer interessante: in dit opzicht gelijk aan den even onbevalligen en toen reeds aan de vernietiging prijsgegeven Set, doch die evenals hij een merkwaardige geschiedenis heeft. Wat bracht een Griek er toe juist deze godheid, ook voor hem een vreemde, in te voeren in zijn rijk? Wat bewoog een egyptisch koning het reeds zoo rijke egyptische pantheon nog met een god te vermeerderen? Wat kan de oorzaak zijn van de groote populariteit, die hij, zoo al niet bij de Egyptenaars, althans bij de egyptische Grieken, en spoedig ook buiten Egypte onder Grieken en Romeinen genoot? Ziedaar belangrijke vragen, waaraan deze behoort vooraf te gaan: Wat is de oorspronkelijke beteekenis van deze min of meer raadselachtige figuur? Niet op al die vragen heeft Plew het antwoord gegeven, maar voor de eene heeft hij dat beproefd, zoover het nu nog mogelijk is, voor de andere heeft

hij het met gelukkigen uitslag gedaan. Hij betoogt, dat Sarapis, in Babel en Sinope vereerd, een onderwereldsgod moet geweest zijn, die door Ptolemeus Soter en niet, zooals sommigen meenen, door Ptolemeus Philadelphus naar Egypte overgebracht, en daar al spoedig met Osiris-apis, den gestorven Apis, die van oudsher bij Memfis als goddelijk wezen vereerd werd, werd vereenzelvigd. De voorname oorzaken van de algemeene verbreiding der Serapis-vereering vindt Plew terecht daarin, vooreerst: dat hij veelal Osiris' plaats innam, die destijds als de hoogste god van Egypte alle andere hoofdgoden op den achtergrond had gedrongen, en dat al wat egyptisch was voor de Grieken en Romeinen van die dagen een buitengewone aantrekkingskracht scheen te bezitten: ten andere dat hij een onderwereldsgod en dus beschikker over het lot der gestorvenen was, zoodat ieder zich van zijn gunst wenschte te verzekeren; eindelijk dat hij een genezende orakelgod was, en wel uit Egypte, welks geneesheeren, en, wij mogen er bijvoegen, welks orakelsprekende geneesgoden, in de oudheid een niet onverdienden roem genoten. De dissertatie van Plew, al laat zij nog veel in het duister, zal met genoegen worden gebruikt. Vooral het gedeelte dat met de Grieken in betrekking staat geeft blijken van groote belezenheid en helder oordeel. Het egyptische heeft hij meest slechts uit de tweede hand: zoo bijvoorbeeld kent hij Mariette's werken, die hier vooral in aanmerking kwamen, slechts door verslagen. Niettemin, hoewel hij over 't egyptische niets nieuws geeft, is hij doorgaans goed ingelicht. Onjuist is het, dat de dienst van Osiris-apis eerst na de invoering van Sarapis begon te bloeien, zoo als door Plew beweerd wordt: reeds onder Ramses den Groote, dus tien eeuwen vroeger, werd hij door diens zoon Chamuas (vroeger meest Sha-em-djom gelezen) tot hoogen bloei gebracht.

Na het verschijnen van ons vorig nommer is de jaargang 1868 van Lepsius' *Zeitschrift für egyptische Sprache und Alterthumskunde*, door hem onder medewerking van Brugsch uitgegeven, (Berlijn bij Hinrichs. Prijs *f* 9.—) kompleet geworden. Hij bevat veel stukken die voor de godsdienstwetenschap van belang zijn, en ik geef daarvan een kort verslag. J. de Horrack bespreekt in een brief aan den uitgever een Ostrakon van het Louvre-Museum, waarop een tekst voorkomt met een gedeelte van den boven aangehaalden Pap. Anastasi I overeenkomende, de gedachten die men zich van den god Thot vormde worden daardoor opgehelderd. Brugsch wijst aan dat de drietand, uit andere mythologiën, met name de grieksche,

bekend, ook in Egypte voorkomt, en wel in de hand van Horus, den bestrijder van Set. Een opschrift van Takelut II (Tiglat, een der koningen van de XXIIe dynastie) geeft aan Goodwin, Brugsch en Chabas aanleiding tot een letterkundigen strijd over de vraag of daarin van een maansverduistering wordt gesproken, wat Chabas loochent, Goodwin en Brugsch op verschillende wijze verdedigen. De vraag is niet alleen voor de chronologie maar ook voor de demonologie der Egyptenaars van belang. Birch geeft een engelsche vertaling (elk der medewerkers schrijft naar verkiezing in 't fransch, duitsch of engelsch) van het hoofdstuk van den *Urs*, het hoofdsteunsel dat de Egyptenaars in de plaats van een peluw gebruikten, en dat ook onder den hals van den doode geplaatst werd. In de reeks van amuletten, waarover hoofdstuk 155—160 van het Doodenboek, door Lepsius uitgegeven, handelen, komt het niet voor, maar het behoort tot dezelfde symboliek. Evenals de hypocephalus dienen moest, om de levenswarmte in het hoofd te bewaren, zoo moest de urs aan den doode den waarborg leveren, dat zijn hoofd niet door Horus of een anderen rechter van het Doodenrijk zou worden afgeslagen. Een hieroglyfisch opschrift te Pompeji gevonden, en waarop een offer vermeld wordt door Psammetichus II van de XXVIe dynastie aan Tum, den god van On (Heliopolis) gewijd, wordt door Lepsius vertaald. De twee belangrijke stukken, waarin George Smith de veldtochten der assyrische koningen Esar-haddon en Assurbani-pal in Egypte, volgens assyrische opschriften verhaalt, zijn wel meest voor de historie in 't algemeen, doch daarom ook voor de godsdienstgeschiedenis van gewicht. De kleine steenen amuletten, waarop Horus staande op twee krokodillen wordt afgebeeld, en waarin men een hooge symboliek heeft willen zoeken, verklaart Chabas in een uitvoerig artikel als eenvoudige toovermiddelen, waardoor men den invloed der schadelijke dieren wilde afweren. Pierret (een der conservatoren aan het egyptisch Museum te Parijs) licht dat nader toe. Brugsch heeft in een paar opschriften de goden der 4 elementen willen vinden, doch wordt door Lepsius bondig weêrlegd. Ebers geeft een paar opmerkingen die hij in zijn werk *Aegypten u. d. Bücher Mosis* heeft opgenomen.

C. P. T.

In Tischendorf's onlangs uitgegeven »*Appendix N. T. Vaticani*, Leipzig bij Giesecke en Devrient, (15 Sgr.) vinden wij den text van de Apocalypse naar den codex B, (wel te onderscheiden van codex B,

die het O. T. en het grootste deel van het N. T. bevat) of codex N. 2066 van het Vaticaan, thans op nieuw, en, naar het schijnt, voor de eerste maal op nauwkeurige wijze door Tischendorf uitgegeven. Men weet, dat reeds Wetstein dezen codex te Rome liet collationeeren, maar tevens, dat dit werk op zeer slordige wijze werd verricht. Tischendorf verkreeg in 1843 met veel moeite [1]) het verlof tot het afteekenèn van de letter in dit MS. gebruikt. Hij kon destijds, hoewel bij dezen arbeid scherp bewaakt, en ofschoon hem maar weinige uren voor de inzage vergund waren, den lust niet weêrstaan om den codex te collationeeren. Geen wonder, dat wat bij zulk een overhaasting en niet »sine metu assiduo" tot stand kwam, verre van voldoende werd bevonden. Meer te verwonderen is het, dat ook in de Roomsche editie van den Vaticanus a° 1857 de text van dit HS. vol onnauwkeurigheden bleek. Trouwens over de veelvuldige gebreken van deze uitgave zijn reeds zooveel klachten aangeheven, dat wij daarop niet behoeven terug te komen. Tischendorf deed dan ook zeker geen overbodig werk, toen hij in 1866 te Rome dezen Apocalypsetext op nieuw ging onderzoeken en daarvan eene nauwkeurige collatie vervaardigde. Bij die gelegenheid mocht hij tot zijne voldoening opmerken, dat bijna al de bedenkingen door hem reeds in 1859 [2]) tegen de door Mai uitgegeven lezingen geopperd, volkomen gegrond waren, gelijk thans uit den hier voor ons liggenden text blijkt. Bij de inzage dezer z. g. foutieve lezingen van Mai, zal het echter velen met mij waarschijnlijk voorkomen, dat ze voor een groot deel moeten gehouden worden voor correcties, gelijk een philoloog bij de uitgave van elken profanen schrijver zich die zonder eenige bedenking veroorlooft. Gelijk wij van Tischendorf's nauwgezetheid mochten verwachten, geeft hij ons thans van dezen Apocalyptischen text een diplomatisch getrouwen afdruk met al de fouten, waaraan het ook in dit hoog geprezen MS. in geenen deele ontbreekt. Wil men bewijzen? Men zie maar het 1e folio in, en leze al dadelijk het begin:

Αποκαλυψις — — ην εδωκεν αυτη. Verder ontbreken aan

1, 5 de laatste 8 woorden en aan

1, 6 de eerste twee. De schrijver nam het ημας van vers 5 voor dat van vers 6.

---

[1]) Later bleek, dat Angelo Maio reeds toen dezen codex voor zijne uitgave van den Vaticaanschen text had bestemd. Vandaar het verbod.

[2]) Zie Tischendorf's Ed. VII, prolog. pag. CXCII.

l. 6. staat *βασιλειον*, voor — *αν*.
l. 8. is het laatste artikel weggelaten.
l. 13. staat *χρυσιν*, voor — *ην*.
l. 14. *τριχαις*, voor — *ες*. enz.

In de prolegomena tot deze Apendix vinden wij ook Tischendorf's aanmerkingen op de jongste pauselijke uitgave van het Vaticaansche N. T. Uitvoerig wordt hier nogmaals [1]) gehandeld over al hetgeen T. te Rome van wege de pauselijke curie ondervond; in het breede worden zijne verdiensten ten aanzien van den Vaticanus uitgemeten, thans met uitdrukkelijke wederlegging van de grieven tegen den »illustre Allemanno" in de Civiltà cattolica opgenomen. Gelukkig kon de geplaagde man tegenover al die verongelijkingen hem aangedaan, het woord plaatsen, waarmede Vercellone afscheid van hem nam: »Si quid fit, tibi debemus." Zoodat dus naar het oordeel van dezen hoffelijken — (*oprechten*, zegt Tischendorf zeer nederig) — Italiaan, al de eer van de Vaticana, onlangs te Rome uitgegeven, aan T. toekomt. Dit heeft dezen geleerde echter niet weêrhouden van het uitbrengen van een ongunstig oordeel over deze uitgave, voor zoover zij het werk was van de geleerden te Rome. Zoo b. v. werd bij den druk (N. B. met Duitsche door T. verstrekte typen) niet genoeg zorg besteed; bij de tusschenruimten der woorden de codex niet altijd trouw gevolgd; bij de keus tusschen verschillende lezingen op dezelfde plaats veelal het beste achtergesteld, soms zelfs geheel voorbijgegaan; bij het aangeven van oorspronkelijke lezingen met tusschengevoegde correcties, even als bij het onderscheiden van 1ª en 2ᵈᵃ manus, vaak op slordige, soms zelfs op onzinnige wijze gehandeld. Quae cum ita sint, zegt T. p. XV, dubium non est quin editio Romana, multis modis perfectior esse potuerit quam revera est. Nihilominus Pio Nono, summo operis patrono, ipsisque doctis editoribus pro studio ac labore gratiae theologorum debentur. Aan dezen lof kunnen wij te meer waarde toekennen, naarmate hij den schrijver moeilijker van 't hart schijnt te zijn gegaan. Ook blijkt het niet, dat hij de editores op eigenlijk gezegde foutieve lezingen (waarvan de Romeinsche editie van 1857 vol was) heeft betrapt.

De twee laatste pagina's der prologomena vóór deze Appendix heeft de Schrijver gebruikt tot het meêdeelen van eenige emendaties op zijn N. T. Vaticanum ten vorigen jare uitgegeven.

---

[1]) Verg. wat ik ten vorigen jare op blz. 501 en vlg. in dit Tijdschrift over Tischendorf's jongste verblijf te Rome naar zijn eigen verhaal heb medegedeeld.

Ik neem deze gelegenheid waar, om een iegelijk te waarschuwen tegen het boekje van Christern, *Versuch einer pragmatischen Bildungsgeschichte der Evangelien.* Men zou zich het geld voor de aanschaffing en de moeite van het lezen beklagen. De Schrijver — die overigens zichzelf belangwekkend genoeg vindt om ons met allerlei wezenlijk niet belangrijke bijzonderheden uit zijn leven bekend te maken [1]), — spreekt gedurig op hoogen toon over de ware wetenschappelijke methode, die men bij historisch-kritische onderzoekingen dient te volgen, maar geeft in zijn boekje niets anders dan ettelijke dwaze invallen over het ontstaan der Evangeliën, telkens met de bijvoeging: »dit is zóó duidelijk, dat iedereen het moet toegeven." Als hij, niet zonder satisfactie aan het eind van zijn voorrede uitroept: waarlijk het werd tijd dat wij Baur c. s. eindelijk eens een: »stop a little!" deden hooren, dan zal dit woord den bezadigden lezers van zijn geschrift den wensch aan het adres van dezen en dergelijke prulschrijvers ingeven: stop for ever!

Amst. 19 Feb. A. D. L.

De uitgave van Schenkel's *Bibellexikon* wordt langzaam, maar geregeld voortgezet. Sedert mijne laatste aankondiging zijn Lief. 6—8 verschenen en is alzoo het 1ste deel voltooid. Ook deze afleveringen bevatten zeer lezenswaardige artikelen, o. a. Beschneidung (van Steiner), Bibel (van Reuss), Cherubim (van Dillmann), Chiun (van Merx), Chronologie (van denzelfde: hierbij eene uitvoerige tabel, bestemd om bij Deel I te worden ingebonden), Daniël (van Graf). Ook de artikelen Bundeslade en Chaldäer van Hitzig en David van Dillmann zijn met zorg bewerkt, maar hebben, naar mijne meening, minder blijvende waarde. Op den omslag van de 8ste aflevering worden nu, behalve de vroeger (Jaargang II: 361) reeds vermelde geleerden, ook nog als medearbeiders genoemd: Dr. Graf, Dr. Mangold, Dr. Nöldeke, Dr. Schrader. Nog worde hier vermeld, dat Bertheau in het artikel Chronik, Ezra und Nehemia, in weerwil van het onderzoek van Graf, bij zijn vroeger uitgesproken, betrekkelijk gunstig oordeel over de geloofwaardigheid van den Chroniekschrijver volhardt; voorts dat aan dit deel is toegevoegd eene keurige kaart van Palestina door H. Lange.

---

[1]) Zoo weten wij, dat deze heer Christern een vijftigjarig practiseerend arts is, die eigenlijk altijd theoloog had willen worden. Wij gelooven het gaarne. Dat hij nog altijd geen theoloog is bewijst zijn boekje op welsprekende wijze.

Die religiösen Alterthümer der Bibel. Von Dr. D. B. von Haneberg, Abt des Benediktinerstiftes St. Bonifaz und o. ö. Prof. der Theol. (München 1868; 3⅓ Thaler). Dit werk is eigenlijk eene tweede, maar geheel omgewerkte en vernieuwde uitgave van het *Handbuch zur bibl. Alterthumskunde*, dat in 1842 als deel van Allioli's *Bibelwerk* het licht heeft gezien. In aanmerking nemende, dat von Haneberg een roomsch-katholiek theoloog is, kunnen wij hem betrekkelijk onafhankelijk noemen. Doch dit neemt niet weg, dat hij uitgaat o. a. van de wezenlijke authentie der Mozaïsche geschriften, dat πρῶτον ψεῦδος van verreweg de meeste handboeken der Bijbelsche archeologie. In onze oogen is deze dwaling zóó colossaal en zóó beslissend, dat wij aan het daarop gebouwde stelsel geene waarde kunnen toekennen. Het wordt inderdaad tijd, dat de critische school hare opvatting van de Hebreeuwsche oudheid methodisch en duidelijk uiteenzette. Daaraan bestaat, ook na Ewald's *Alterthümer*, dringende behoefte.

Het vroeger besproken werk van Prof. Dr. P. Scholz (verg. Jaargang II: 363 v.) is thans door de uitgave van een 2de deel (*Die Cultuszeiten und Cultushandlungen des Volkes Israël*; 2 Thaler) compleet geworden.

Van Dr. M. Heidenheim's *Vierteljahrsschrift* is eene nieuwe aflevering verschenen, de 1ste van deel IV. Zij bevat 1. eene verhandeling van A. Scheuchzer te Zürich: *Assyrische Forschungen mit besonderer Rücksichtnahme auf die Aussagen der ägyptischen Denkmäler über asiatische Völker und Reiche* (S. 1—45). De S. houdt zich vooral bezig met de vraag, hoe Ctesias met de overige getuigen in overeenstemming of althans in verband moet worden gebracht; 2. een opstel van E. Graf: *Zum Leben Jesu. Der Todesgedanke* (S. 46—61). Tegen Keim en *a fortiori* tegen Holsten poogt de auteur te bewijzen, dat de noodzakelijkheid van zijn dood bij Jezus van den aanvang af vaststond; 3. *Beiträge zum besseren Verständniss der Ascensio Moysis* (S. 62—104), van Dr. Heidenheim. Hij geeft eerst inleidende opmerkingen, daarna eene beschouwing van het citaat uit de *Ascensio* in den Brief van Judas, eindelijk de verklaring van eenige moeilijke plaatsen. De verhandeling is, althans naar mijn oordeel, door en door oncritisch en ongezond. — Niet veel gunstiger kan het oordeel luiden over de *Schriftauslegungen* van denzelfde (S. 105—109); zij betreffen *Gen.* XLVII: 3, het citaat van Ps. XL: 7 in den Brief van Hebreën en van *Jes.* LXI: 1 bij Lukas. Voorts levert Dr. Hei-

denheim ons hier nog (S. 110—125) *Samaritanische Festhymnen*, in het oorspronkelijke, met bijgevoegde vertaling. Eindelijk blijkt uit eene voorloopige aankondiging op de laatste bladzijde (S. 136), dat hij voornemens is de Samaritaansche vertaling van den Pentateuch, in gewone Hebreeuwsche letters en in vijf afleveringen, op nieuw uit te geven. Eerstdaags verschijnt van die uitgave het prospectus.

De zesde jaargang van Geiger's *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* is door de uitgave van de 4de aflevering voltooid. Zij bevat — behalve eenige stukken van practische strekking, een aantal mededeelingen uit brieven en een paar kleinere opstellen — eene verhandeling van den uitgever, getiteld: *Innere Geschichte der zweiten Tempelperiode und deren Behandlung* (S. 247—277). Aanleiding tot deze zeer lezenswaardige beschouwing gaf de *Neutestamentliche Zeitgeschichte* van Prof. Hausrath. Men herinnert zich wellicht, dat deze in der tijd, in de *Prot. Kirchenzeitung*, de aandacht der theologen op Geiger's onderzoekingen, vooral over de Sadduceën en Phariseën, gevestigd en ze grootendeels goedgekeurd heeft. Ook in zijn daareven genoemd werk blijft hij in hetzelfde spoor. Geiger kan hem dus van ganscher harte prijzen wegens het vele goede, dat hij geleverd heeft. Doch nevens dien lof ontbreekt de berisping niet. Hausrath is, naar Geiger's oordeel, niet genoeg ervaren in de Talmudische studiën, begaat dientengevolge flaters en wordt zich zelven van tijd tot tijd ongelijk. Vooral evenwel meent hij van hem te moeten verschillen in de waardeering van het Phariseïsme en van het Christendom en in de opvatting van beider wederzijdsche verhouding. Christelijke theologie en onpartijdige geschiedvorsching gaan, volgens Geiger, nog steeds niet samen. — Wij van onze zijde zijn gewoon, Geiger's ingenomenheid met de Phariseën, inzonderheid met Hillel, zeer overdreven te achten en haar uit den invloed van zijn confessioneel standpunt of, wil men, van zijne nationaliteit te verklaren. Van weerszijden dus dezelfde beschuldiging! Toch behoeven wij de hoop niet op te geven, dat het voortgezet onderzoek ook hier meer overeenstemming zal te weeg brengen. Discussiën als die tusschen Hausrath en Geiger zullen daartoe zelfs krachtig kunnen medewerken.

Leiden, 6 Februari 1869. A. K.

Het vraagstuk van het kwaad. Zeven redevoeringen van Ernest Naville, Hoogl. in de wijsbegeerte te Genève. Uit het Fransch vertaald door Dr. J. H. C. Basting. Amst. 1868.

Indien de titel van hoogleeraar *in de wijsbegeerte* iets te beteekenen zal hebben, dan heeft men recht om van den persoon, die dezen titel draagt, op zijn allerminst te vorderen, dat hij kennis draagt van de wijsgeerige problemen zelve. Had de Schrijver naam en titel verzwegen, dan zou, naar ik geloof, het algemeene oordeel over dit boek ongeveer zoo geweest zijn: 't Is geschreven door een nadenkend burgerman, die den vorm in zijne macht heeft, maar van wien men niet verlangen mag, dat hij datgene, wat het eigenlijke *probleem* is in de veelbesproken vraag over het kwade, zóó goed zal begrijpen, als men dit vorderen moet van een geleerde, die met hetgeen er door theologen en wijsgeeren over dit onderwerp geschreven is, voor 't minst zich in de hoofdtrekken moet hebben bekend gemaakt. Dat iemand als Naville zulk een meer dan oppervlakkig geschrift over zulk een uiterst delicaat onderwerp heeft durven laten drukken, dat laat zich door niets verontschuldigen. Maar, antwoordt hij zelf in het »voorwoord", 't zijn ook slechts redevoeringen, bestemd voor een talrijk en gemengd gehoor! O sancta simplicitas, die het wijsgeerig vraagstuk van het kwaad voor een gemengd gehoor meent te kunnen oplossen. Nu de oplossing is er dan ook naar, dat moet gezegd worden. Zij bestaat voor een goed deel hierin, dat onopgeloste problemen, waarvan de schrijver niet eens gevoeld heeft, dat het problemen zijn, voorgesteld worden als oplossingen van het probleem, voor een ander deel hierin, dat het vraagstuk verschoven wordt. Enkele proeven; want voor eigenlijke beoordeeling in een wetenschappelijk tijdschrift is dit boek niet geschikt.

Goed, zoo redeneert de Schrijver, is een woord dat wij in drie beteekenissen bezigen, wij spreken van het goede des gewetens, des harten en der rede. In de eerste beteekenis bestaat het goede in den plicht van den wil, en plichtbesef of geweten is een primitief feit; in de tweede bestaat het in genot of vreugde; in de derde eindelijk in de orde. Deze drie definitiën nu vloeien samen in deze ééne: het goede is een stand van zaken, *die hier zijn moet*, het kwade is dat, *wat er niet moet wezen*. Van deze definitiën nu gaat, zegt hij, zijne geheele redenering uit en keert telkens weder tot hen (tot wie? tot die definitiën? dan: tot haar) terug.

De zeer beknopte redeneeringen, die strekken tot rechtvaardiging

dezer beslissende definitiën, zijn van die gehalte, dat zij ons veeleer aan een lidmatencatechesatie, dan aan een wijsgeerig betoog doen denken. Had de Schrijver een vluchtigen blik geslagen in de wijsgeerige werken van A. Schopenhauer, dan zou 't hem duidelijk geworden zijn, dat hij van het woord *goed* zeer weinig, van de problemen, die de idee van het goede met zich brengt, nog niets begrepen heeft. Dan zou hij gezien hebben, dat het oordeel *goed* en *kwaad* louter een waardeeringsoordeel is, uitdrukkende de waarde, die iets bezit of geacht wordt te bezitten voor eenen wil, en dat nu eerst de problemen beginnen: een wil is altijd subjectief; hoe kan er dan van objectief goed en kwaad sprake zijn? Is goed en kwaad eene qualificatie van waarde of onwaarde voor een wil, hoe kan dan de wil zelf ooit als goed of kwaad gequalificeerd worden? enz. enz. problemen, waarvan dit boek ons niet eens het bestaan doet vermoeden.

Naville wil het probleem van het kwade trachten op te lossen. Wat doet hij? Hij begint met definitiën, die zelve, wel verre van de zaak te verduidelijken, niets zijn dan eene opeenstapeling van problemen, ieder voor zich even groot als het probleem van het kwaad zelf. Vooreerst het probleem van den plicht, dan het probleem van het geweten, dan het probleem der zoogenaamde primitieve feiten of dat van den aprioristischen grondslag der kennis, dan het probleem van orde en wanorde, objectief beschouwd, het zwaarste van alle problemen. Dat is waarlijk de methode der laarzen van zeven mijlen, die er den Schrijver dan ook zonder moeite toe brengt, om de centenaarzware stelling uit te spreken, als iets wat geen verder betoog behoeft: Het kwade (in al deze drie beteekenissen!) is iets dat er niet zijn moet.

Eilieve! Als het kwade, het tegenovergestelde van plichtsvervulling, van genot en vreugde en van orde, er niet zijn moet, hoe komt 't dan, dat 't er is, en wel zoo, dat het onafscheidelijk is van den eindigen bestaansvorm der levende wezens? Gij antwoordt: uit de zonde! Als ik Gen. III lees, dat God het aardrijk vervloekt heeft om der zonden wil, dan begrijp ik dit in een schrijver uit dien ouden tijd volkomen; maar als een philosoof dezer eeuw het physische kwaad uit de zonde verklaart, dan is er eenvoudig met zoo iemand niet te redeneeren, en dit is de korte zin der lange rede van dit boek. Immers, hij had moeten aantoonen, dat er in een wereld zonder zonde geen smartgevoel zou wezen — wat hem tegenover het feit van zoovele smarten op aarde, die zelfs in geen

verwijderde betrekking met de zonde staan, bijv. bij de dieren, onmogelijk geweest zijn zou. Hij spreekt wel over dit onderwerp, maar glijdt over het probleem zelf heen. Hij had ons in algemeene trekken het beeld eener schoone harmonische wereld moeten teekenen, die aan het meest interessante ideaal beantwoordde, maar waarin niets gevonden werd van dat alles wat men kwaad, smart, wanorde noemt. Hij had voor 't minst de afgetrokken mogelijkheid van eene zondelooze ontwikkeling der oudste geslachten moeten in het licht stellen.

Het goede des gewetens is plichtsvervulling, zegt Naville, alsof dit zoo maar van zelf sprak, alsof niet eerst zeer laat bij den mensch het besef ontstaat, dat er geen onverplicht zedelijk goed kan zijn; en alsof derhalve het begrip: plicht, niet wezenlijk van anderen aard was dan het begrip: zedelijk goed. Maar al laten wij nu deze fout, dat Naville het synthetische oordeel: al het goede is plicht; behandelt alsof het een analytisch oordeel ware, buiten rekening, en gaan derhalve met den Schrijver ééne schrede verder, dan zijn wij daarmede nog weinig gebaat, omdat die eerste schrede ons weder stuiten doet op door den Schrijver niet eens gevoelde problemen. Ik denk hier niet aan den klinkklaren onzin, als de schrijver (bl. 6, 7) betoogen wil, dat ook het genot plicht is, een betoog, dat ten laatste uitloopt op de vreemdsoordige gedachte, dat disharmonie tusschen deugd en geluk een plichtverzuim van God zou wezen: »Als wij dus getuigen waren van lijden en smart, dáár waar wij iederen plicht vervuld zagen, zou onze ziel trillen van verontwaardiging, zich beter gevoelen dan het beginsel van het Heelal, en tot den grooten Schepper der dingen de bittere smartkreet durven opzenden: O Heer! waarom hebt gij mij hier zoo bitter bedrogen!" Welnu, daarvan zijn wij getuigen, bijv. in de dierenwereld! Ik meen, dat wij, nietige schepselen, wèl zouden doen, met tegenover den grooten Schepper aller dingen ook dan een lager toon aan te slaan, als wij zijne wegen en werken niet kunnen begrijpen.

Wat is de inhoud van onzen plicht? Hij is drieledig, zegt de schrijver. »*Ten eerste:* plichten van menschenwaarde, die ons verbieden onze ziel ondergeschikt te maken aan ons lichaam en door het spreken van leugentaal de spraak, dat hoofdorgaan van ons verstand, te onteeren, afdwalingen, waardoor wij ons tot den rang der redelooze dieren verlagen." (NB. misbruik van verstand en spraak zal verlaging zijn tot den rang der redelooze dieren; ik

heb nooit bespeurd, dat in dieren deze eigenschappen werden aangetroffen.) *Ten tweede:* plichten van rechtvaardigheid, enz. (NB. eene schoone verdeeling: leugen is derhalve geen schending van deze plichten.) *Eindelijk:* plichten van onderlinge welwillendheid." De twee laatste plichtsoorten vloeien zamen in de menschenliefde (wat alweder onjuist is; want al is de liefde niet onrechtvaardig, zoo is de mensch, die eerlijk en rechtvaardig handelt, zich bewust een plicht te betrachten, die wezenlijk niet geworteld is in de liefde, maar veeleer in het gestrenge recht). Maar ook de eerste plicht is daaraan dienstbaar; hij bestaat in onderwerping der zinnelijke natuur aan den menschelijken geest, die de wet der menschenliefde opvolgt, bl. 17. Al het goede is dus menschenliefde, al het kwade verloochening daarvan. Het zij zoo! Er pleit inderdaad veel voor deze vrij algemeen erkende, door den schrijver uiterst zwak gemotiveerde stelling.

Maar nu: de oorzaak van het kwaad? De schrijver lost dit probleem op door den zondeval Adams. Dat staat hem vrij, al heeft het in een wijsgeerig onderzoek niet den minsten zin. Adam is dus de eerste zondaar, d. i. de eerste die zijn plicht overtreden heeft. Plicht nu is gehoorzaamheid aan de wet der menschenliefde, zegt Naville. Derhalve moet de zonde verklaard worden uit.... ja waaruit? Zeker, Adam, had geen algemeene menschenliefde! maar hoe zou hij ook? wie zou hij in 's hemels naam liefhebben? Eva? Van het tegendeel bevat de legende geen spoor! Daaruit volgt dus, dat die daad van Adam, die alle zonden der menschenwereld in zich sluit, in het wezen der zaak met deze zonden niets gemeen heeft. Schoone redeneering voorwaar!

Als poging tot oplossing van het probleem des kwaads heeft het boek van Naville niet de allerminste waarde. Of er dan niet menige schoone bladzijde in voorkomt? Ik vermoed wel, dat dit zoo zijn zal; maar ik heb bij het doorlezen van dit boek mijne oogen voor al het overige, en, naar ik meen, met recht gesloten gehouden, en alles getoetst aan deze ééne vraag: Brengt dit ons een stap verder in de hoofdzaak, in de quaestie omtrent het wezen en den oorsprong van het kwade? en ik heb nooit een ander antwoord kunnen geven dan een onvoorwaardelijk: Neen!

S. H. Bz.

VARIA.

Van Dr. A. Pierson's Richting en Leven is een hoogduitsche vertaling verschenen bij Georg Reimer te Berlijn, met eene voorrede van H. Lang.

De vierde op nieuw herziene en vermeerderde uitgave van Dr. Carl Schwartz zur neuesten Theologie heeft dezer dagen het licht gezien. Vooral op het gebied van de Inleiding in het N. T. en de biografie van Jezus is door den schrijver in deze uitgave veel bijgewerkt. Zoo o. a. worden in het laatste hoofdstuk de jongste werken van Renan, Strausz, Schenkel, Weiszäcker, Keim en Hausrath breedvoerig besproken.

Teylers Godgeleerd Genootschap heeft besloten, als nieuwe prijsvraag, uit te schrijven de vraag:

»Hoe moet op historische en wijsgeerige gronden geoordeeld worden over het verband tusschen godsdienst en zedelijkheid?"

Tevens herhaalt het de reeds voor het jaar 1867 uitgeschreven, maar onbeantwoord gebleven vraag naar:

»Eene beschrijving en beoordeeling van het positivisme."

De prijs voor het best en voldoend gekeurd antwoord op ieder van deze beide vragen bestaat in een gouden eerepenning, op den stempel des Genootschaps geslagen, ter innerlijke waarde van vierhonderd gulden.

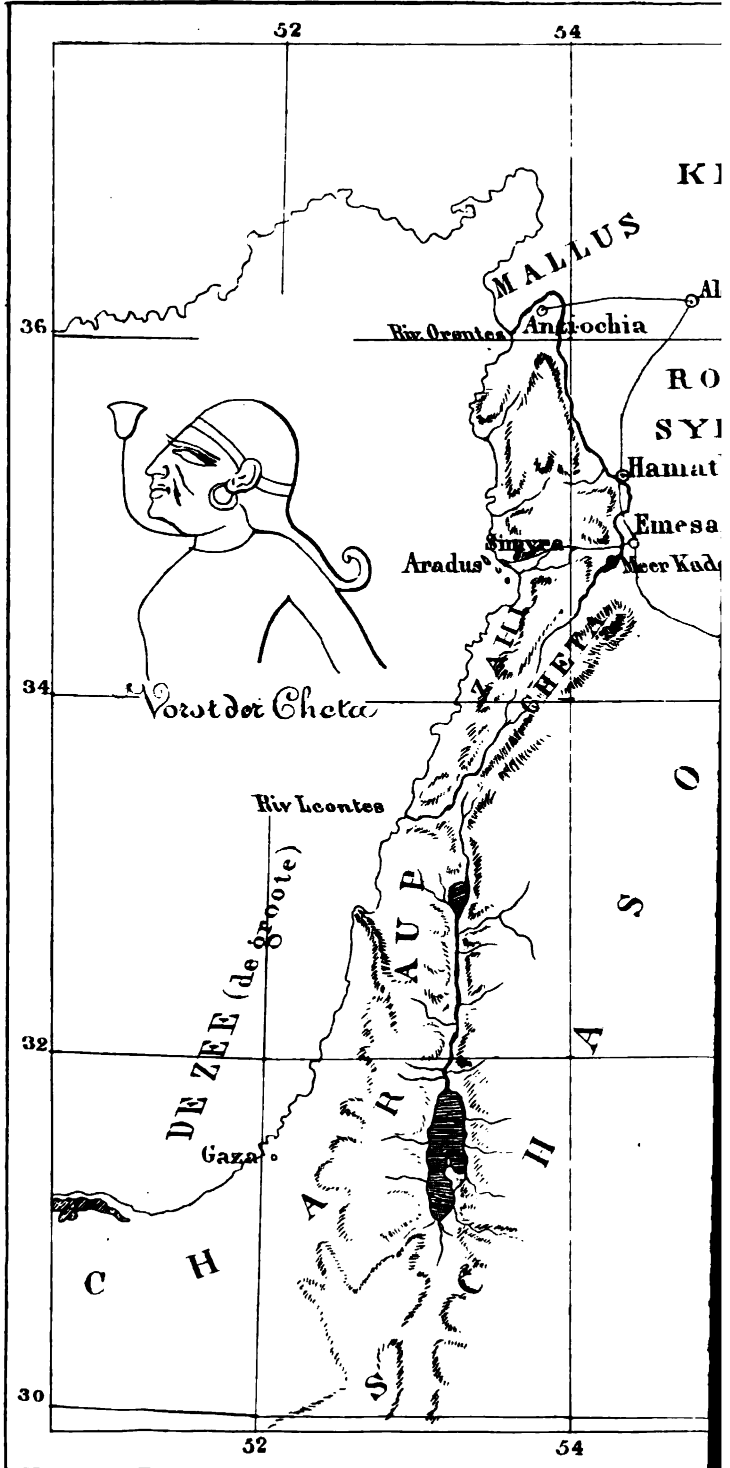
De verhandelingen moeten in het Nederduitsch, Latijn, Fransch, Engelsch of Hoogduitsch, met eene *Nederduitsche* letter, vooral goed en leesbaar geschreven zijn door eene *andere hand, dan die van den opsteller*. Ook moeten zij vóór den bepaalden tijd *in haar geheel*

worden ingezonden; en geene antwoorden, waaraan eenig gedeelte bij de inlevering ontbreekt, zullen tot het dingen naar den gemelden eereprijs worden toegelaten. De tijd der inzending van de antwoorden op beide vragen is vóór of op den eersten Januarij 1870, opdat zij vóór den eersten December van het genoemde jaar kunnen beoordeeld worden. Alle ingezonden stukken blijven het eigendom des genootschaps, dat de bekroonde, met of zonder vertaling, in zijne werken opneemt, zonder dat de schrijvers, anders dan met toestemming der stichting, die mogen uitgeven. Ook behoudt het genootschap aan zich het regt, om van de niet bekroonde stukken zoodanig gebruik te maken, als het raadzaam zal oordeelen, hetzij zonder of met vermelding van den naam des schrijvers; in het laatste geval echter niet zonder zijne toestemming. Ook worden geene afschriften van de niet bekroonde stukken aan de schrijvers verleend, dan ten hunnen koste. De in te zenden antwoorden moeten, zonder naam en alleen met eene spreuk onderteekend, vergezeld van een verzegeld briefje, dezelfde spreuk ten opschrift voerende en van binnen des schrijvers naam en woonplaats behelzende, gezonden worden aan het Fundatiehuis van wijlen den heer P. Teyler van der Hulst te Haarlem.


THE ASTOR LIBRARY
NY



WEST-AZIE



52
54
36
34
32
30
MALLUS
Riv. Orontes
Antiochia
Hamat
Emesa
Simyra
Aradus
Vorst der Cheta
Riv Leontes
DE ZEE (de groote)
Gaza

E VELDSLAG VAN RAMSES DEN GROOTE TEGEN DE CHETA.

---

er merkwaardigste tijdperken uit de geschiedenis der reld omvat het tiental eeuwen waarin Egypte om den streed met Azië. Waren Aziatische volksstammen in ntig eeuwen vóór Christus Egypte te bedwingen en dit fhonderd jaren in toom te houden, moest Azië daarna al eeuwen onder de Egyptische overheersching gebukt ds Cambyses' regeering evenwel waren de Perzen weer van de dalen van den Nijl. Na Perzië's val zou Azië ypte meer om den voorrang te strijden hebben. De be- an de overzijde der groote zee, krachtig genoeg gewor- hun het hoofd te bieden, dwongen hen zich naar hunne beschaving te schikken.

de overheersching der Aziaten onder *Salatis* en *Apophis* or *Ahmosis* een einde gemaakt. De *Thotmessen* en *Ameno-* reidden de heerschappij over Azië uit, en de *Ramessiden* hun gezag in Mesopotamië, Arabië en Ethiopië door krijgstochten, waarvan die van *Ramses den IIde* tegen een der luisterrijkste is geweest.

rijd met de *Cheta*, gevolgd door een verbond met dat erd voor den Egyptischen geschiedschrijver *Pentaüra* de r een der beste heldenzangen. — Vereeuwigd in ge- op papyrus en in keurig bewerkte hieroglyphen op de der tempels van *Ibsamboel*, *Luksor* en *Karnak* uitgebei- aakt het verhaal ons als het ware ooggetuigen van een ie door den tijdgenoot als de grootste zegepraal van het er de Aziaten werd beschouwd, en zeker als een der

merkwaardigste gebeurtenissen uit de oude geschiedenis wel verdient gekend te worden. Geen geschrift is in staat op meer onderhoudende wijze ons dit feit voor te stellen, dan het genoemde heldendicht. Bij afwisseling spreekt de geschiedschrijver en de dichter, evenals in de oude geschriften van Israël. Het schijnt evenwel dat ons gedicht bijzonder diende om niet alleen de heldendaden van *Ramses-Meriâmoen* te verheerlijken, maar te gelijkertijd den godsdienstigen zin van dien vorst te vermelden.

Het volk der *Cheta* woonde tijdens *Ramses den Groote* aan de noordzijde van Palestina in de dalen van den *Orontes*. Behoorde zeer waarschijnlijk een groot gedeelte van Palestina onder hun gebied, en mag men aannemen dat de zonen *Chet's* met hen in betrekking stonden, zeker is het dat de portretten hunner overheden duidelijk de Noord-Aziatische of Europesche type teruggeven. Die portretten [2] doen ons dezelfde vormen zien als die der Philistijnen, en verschillen aanmerkelijk van de meer Joodsche type der *Amorieten*, *Ammonieten*, *Puniërs* en *Schasoe*.

De schoonvader van *Ramses II*, een vorst der *Cheta*, kan zeer wel als voorbeeld gelden. De *Cheta* aanbaden *Sutech*, doch ook *Astarte*, evenals de *Hykschoos* [3], die volgens de traditiën tot Aziatische stammen behoorden.

De papyrus, die den strijd met de *Cheta* beschrijft, is bekend onder den naam van „Sallier III"; elf pagina's groot, bevat hij slechts het slot der geschiedenis.

Wij bezitten evenwel nog andere teksten van denzelfden inhoud, zoo bijvoorbeeld eenen op een der wanden van den tempel van *Ibsamboel*, uitgegeven door *Lepsius*, *Denkm.* III, pl. 187 en twee andere op. de muren der tempels van *Karnak* en *Luksor*, uitgegeven in *Brugsch*, *Recueil* XXIX—XXXII en XL—XLII. Eindelijk treffen wij nog een vijfde redactie aan in *Sharpe*, *Inscriptions*, pl. 52. *second series* uit het Memnonium afkomstig.

Geen dezer teksten is ongeschonden; te zamen kunnen zij echter een volledig denkbeeld geven van den inhoud van het geheel, en indien eenmaal eene uitgave tot stand komt van hetgeen door *de Rougé* gedurende zijne laatste expeditie in 1863-1864 is gevonden, dan zullen wij waarschijnlijk de gansche hieroglyphen-inscriptie kunnen lezen, zooals *de Rougé* ze heeft doen uitgraven. Hij zegt in zijn *Rapport au Ministre*, p. VII: „Champollion avait déjà signalé des débris du même recit sur la

muraille extérieure du temple de *Karnak*. J'en ai reconnu également un autre exemplaire sur le premier pylone de Louqsor; mais il était profondément enfoui précisément derrière la place primitive de notre obélisque de la place de la concorde. Les fouilles entreprises sous nos yeux ont mis au jour tout ce qui subsistait encore, sur les deux murailles, du commencement de cet admirable document. En complétant l'un par l'autre, les débris conservés à Karnak et à *Louqsor*, on peut affirmer que l'oeuvre du poète égyptien, qui avait été ainsi jugée digne d'être inscrite sur les beaux temples de Thèbes, nous sera rendue presque en totalité."

Over het volk der *Cheta* is geschreven door *Chabas*, *de Rougé* en *Brugsch*, het laatste woord is aan *de Rougé*, die daaromtrent gewichtige opmerkingen maakt, en deze wellicht spoedig door eene afzonderlijke studie zal doen volgen. Wij willen evenwel eerst onzen tekst zoeken te verklaren, die reeds door *de Rougé* en *Brugsch* in vertaling is uitgegeven. De eerste vertaling verscheen in 1856, die van den laatsten in 1858 en 1859. Een tiental jaren later werd de vertaling van *de Rougé* door *de Lanoye* overgenomen in zijne „Ramses le Grand". *Chabas* vertaalde in 1858 de Inscriptie van *Ibsamboel*.

Laat ons thans overgaan tot de vertaling van den tekst.

HET GEDICHT VAN PENTAÜRA.

In het 5de jaar, den negenden Epiphi, onder de regeering van *Ramses Meriamoen*, was Zijne Majesteit in de landstreek *Zahi* [4], op zijn tweeden krijgstocht.

Eene goede koninklijke lijfwacht stond voor de tent van Zijne Majesteit, aan de gracht ten zuiden van *Kodesch*. [5] Als de stralende zon verhief zich Zijne Majesteit en deed de krijgstoerusting aan van zijn vader *Moont*. [6]

De Heer beklom een vaartuig, Zijne Majesteit kwam aan de zuidzijde van het vlek *Schabatun*. [7] Twee *Schasoe* [8] kwamen en zeiden tot Zijne Majesteit: „wij zijn gezonden door onze bondgenooten, die tot de grooten der familiën van *Cheta* behooren, om aan Zijne Majesteit te zeggen: „wij zullen dienstknechten worden van den Pharäo en wij zullen scheiden van den vijand

uit *Cheta*. De vijand uit *Cheta* ligt in *Chiloba* 9 ten noorden van *Tunep*, 10 hij is bevreesd voor den Pharao en is op den terugtocht."

Zoo spraken de *Schasoe*, maar het waren woorden vol bedrog, die zij tot Zijne Majesteit spraken.

De vijand uit *Cheta* had hen gezonden om te bespieden wat Zijne Majesteit daar deed, en of Zijne Majesteit zijne soldaten niet in eene hinderlaag stelde om den vijand uit *Cheta* te bestrijden.

De vijand uit *Cheta* trok op met al de grooten uit allerlei landen; hij voerde soldaten en wagens mede ten strijde; halt houdende, bezette hij eene hinderlaag achter *Kodesch*, de verderfelijke plaats. Maar Zijne Majesteit wist zulks niet, daar men aldus tot hem gesproken had, en Zijne Majesteit begaf zich wederom op reis in een vaartuig en landde ten noordwesten van *Kodesch;* aldaar plaatste Zijne Majesteit zich op een vergulden zetel. — Dit kwam den soldaten van Zijne Majesteit te schade.

Er kwamen spionnen uit de dienaren van Zijne Majesteit, die twee spionnen met zich voerden van den vijand uit *Cheta*. Deze voorgebracht zijnde, zeide Zijne Majesteit tot hen: Wie zijt gij? Zij zeiden: Wij zijn van den vijand uit *Cheta*, deze heeft ons gezonden om te zien wat Zijne Majesteit hier doet. Zijne Majesteit vervolgde: Naar ik heb hooren zeggen is de vijand uit *Cheta* opgetrokken naar *Chiloba*. Zij zeiden: Zie, de vijand uit *Cheta* houdt halt, talrijke volken die hij mede ten strijde heeft gevoerd uit allerlei landen, behoorende tot het gebied van *Cheta*, *Naharain* 11 en *Kati* 12 in hunne gansche uitgestrektheid zijn bij hem. Zij zijn voorzien van soldaten en wapenen, zij dragen hunne wapenen, zij zijn talrijk als het zand aan den oever. Zie, zij hebben eene hinderlaag bezet achter *Kodesch*, de verderfelijke plaats.

Toen deed Zijne Majesteit de vorsten voor zich ontbieden om de woorden te hooren, die de twee spionnen van den vijand uit *Cheta* hadden gesproken.

Toen zij voorgekomen waren, zeide Zijne Majesteit tot hen: Verklaart gijlieden de meening van de overheden der troepen en van de vorsten van den Pharao! — Zij stonden op om den Pharao te antwoorden: Op het oogenblik is de vijand uit *Cheta* in het land van *Chiloba*, hij is gevlucht voor Zijne Majesteit zoodra hij de mare gehoord heeft. Daarop antwoordde hun Zijne Majesteit terstond: Ziet, ik heb in ditzelfde uur twee spi-

onnen van den vijand uit *Cheta* hooren zeggen: „De vijand uit *Cheta* is gekomen met eene menigte manschappen en paarden, talrijk als het zand zijn zij. Zij staan achter *Kodesch*, de verderfelijke plaats, de overheden der troepen en de vorsten uit het land van den Pharao weten niet dat zij in onze nabijheid zijn, zoo men ons heeft gezegd."

De grooten, die voor Zijne Majesteit stonden, zeiden: „Dat is een groote misslag van de overheden der troepen en van de vorsten van Zijne Majesteit, dat zij geen onderzoek hebben ingesteld naar hetgeen de vijand uit *Cheta* doet, en naar alles (waarvan gij spreekt)". — Toen zij gesproken hadden beval Zijne Majesteit terstond:

Welaan, laat de opperbevelhebber de soldaten van Zijne Majesteit, die ten zuiden van *Schabatun* rondloopen, doen optrekken, laat hen gebracht worden tot de plaats waar Zijne Majesteit is!

Nadat Zijne Majesteit met de grooten had gesproken, zette hij zich neder, en de vijand uit *Cheta* kwam met mannen en paarden talrijk als het zand. Drie mannen stonden op de strijdwagens, zij waren vereenigd met de snelloopende soldaten uit de benden van *Cheta*, voorzien van allerlei strijdwagenen. Zij stelden zich niet tevreden met de verborgen hinderlaag te bezetten, ten noordwesten van den burgt *Kodesch*, maar zij vielen de soldaten van Zijne Majesteit aan, toen de zon op het midden van zijn loop was.

Deze nu waren op marsch en niet verdacht om tegen hen te strijden, en de soldaten en wagenmenners van Zijne Majesteit verloren den moed voor het aangezicht van hen, die meester waren van *Kodesch*, gelegen aan den oever ter rechter zijde van den *Aurontes*. — Dit kwam men Zijne Majesteit mededeelen. En Zijne Majesteit stond op als de god *Moont*; hij greep zijne wapenrusting, hij deed zijn harnas aan, hij was als *Baäl* wanneer zijn uur is gekomen.

De groote paarden, die Zijne Majesteit bij zich had, „de machtigen uit Thebe" geheeten, uit de stal van *Ramses-Meriamoen* van de afdeeling der uitgelezenen, deed Zijne Majesteit vooruit steigeren, hij stortte zich onder de benden van den vijand uit *Cheta*, hij alleen voor zijn hoofd, geen ander was met hem. Zijne Majesteit deed dien aanval onder het oog van zijn gevolg, hij zag zich omringd door tweeduizend vijfhonderd wagens; op zijn

weg en daarbuiten bevonden zich al de snelloopenden, voetknechten van het laaghartige *Cheta* en de talrijke volken, die met hem verbonden waren uit *Airotu*, [13] uit *Maausu*, [14] uit *Patasa*, [15] uit *Keschkesch*, [16] uit *Aloena*, [17] uit *Kazahadana*, [18] uit *Chiloba*, uit *Akatra*, [19] uit *Kodesch*, uit *Rokat*. [20]

Er waren drie mannen op elken wagen toen zij den aanval deden, en geen grooten of oversten, of officieren van paarden en voetvolk waren aanwezig.

Mijne soldaten hebben mij verlaten en mijne strijdwagens, er is niet een van hen aanwezig om te strijden aan mijne zijde.

En Zijne Majesteit sprak:

Zoudt gij mijn vader zijn, o, *Amoen!* en zie, zou de vader zijn zoon vergeten?

Ik heb mijne plichten vervuld en heb ze niet vergeten.

Was mijn levenswandel niet naar het woord van uw mond?

En waren mijne krijgstochten niet naar de voorschriften uit uwen mond?

Was ik niet een overste bij uitnemendheid naar de voorschriften?

Een groot heer van Egypteland, die de volkeren verplettert aan den mond van zijn weg.

Wat zou de wensch dier geelhuiden beteekenen?

Amoen zal vernederen, die God miskennen.

Heb ik niet van mijn buit u gedenkteekenen in uwen tempel opgericht, zeer groote en schitterende?

Men bouwt voor u een huis voor millioenen jaren en plaatst er in alles wat noodig is.

Geheel het land bewijst u hulde.

Men vermeerdert de offergaven voor u.

Men slachtte voor u 30,000 offerdieren en schonk u allerlei welriekende planten.

Mijne hand was niet afgekeerd.

Heeft men u niet een tempel gebouwd?

Ik zal u Pylonen bouwen.

En ik zal ze uit steenblokken doen maken.

Ik zal voor u de eeuwige boomen oprichten.

Ik doe obelisken uit *Abydos* aanvoeren.

En ik ben het die voor u den steen der eeuwigheid stichtte.

Voor u staken schepen de zee over.

Voor u reisden mijne dienaren naar verwijderde landen.
Men spreke of dit wel eer is gebeurd.
Schande over hem, die zich tegen uwe plannen verzet,
Zalig hij, die u heeft uitverkoren, ô *Amoen*, die voor u liefde in het hart koestert.
Ik roep tot u, vader *Amoen!*
Ik ken de volken niet die bijeen zijn.
Ik sta alleen in persoon voor u.
Geen ander is met mij.
Mijne soldaten hebben mij verlaten en mijne wagens.
Ik heb hen geroepen.
Niet een van hen gaf gehoor toen ik tot hen riep.
Ik erken dat *Amoen* mij meer geldt dan millioenen soldaten,
Dan 100,000 wagenen,
Dan 10,000 troepen van jonge soldaten te zamen.
Niets waard is de talrijke menigte.
Amoen is meer waard dan zij.
Ik ben tot hiertoe gekomen naar de voorschriften van uwen mond, ô *Ra*.
Heb ik niet het bevel gevoerd volgens uwe voorschriften?
Heb ik niet eene mare doen uitgaan tot aan de einden der volken.
De woorden weerklinken in *Hermonthis*.
Ra hoort.
Hij ijlt tot hem die hem aanroept.
Hij reikt hem de hand en spreekt:
Verheug u die tot mij hebt geroepen.
Ik snel tot u, ik snel tot u,
O *Ramses-Meriamoen*.
Ik ben met u.
Ik ben uw vader *Ra*.
Mijne hand is met u.
Ik ben voor u meer dan honderdduizend te zamen.
Ik ben de heer der krachten,
Die den moedige liefheeft.
Ik aanschouw uw hart op de rechte plaats.
Mijn binnenste is blijde, ik zal zorg dragen voor alles wat gebeuren moet.
Ik zal zijn als *Moont*.
Mijn rechter zal lansen afzenden.

Mijn linker zal vastgrijpen.

Ik zal zijn tegenover hen als *Baäl*, wanneer zijn uur is gekomen.

De 2500 wagenen, die bij hen zijn, zullen neêrgeworpen worden voor uwe paarden.

Zie, het zal niet aangenaam zijn voor iemand van hen om te strijden.

Hun hart zal in hun boezem verzinken.

Hunne armen zullen slap hangen.

Zij zullen hunne pijlen niet weten af te schieten.

Zij zullen den moed niet vinden om het zwaard te grijpen.

Ik zal ze in het water doen storten gelijk de krokodillen daarin vallen.

Zij zullen op hun aangezicht vallen de een over den ander.

Zij zullen zich onderling dooden.

Niet een enkele van hen zal lust gevoelen om op te zien,

Geen enkele om terug te keeren.

Ieder die valt zal zich niet meer oprichten.

Toen stond de laaghartige vorst van den vijand uit *Cheta* op met zijne soldaten, om den strijd van Zijne Majesteit te aanschouwen. Zijne Majesteit was alleen voor zijn hoofd en geene soldaten of strijdwagenen waren met hem.

Tweemalen deinsde de vijand terug uit vrees voor Zijne Majesteit, maar toen deed hij de vorsten in grooten getale naderen ieder met zijne strijdwagenen, voorzien van allerlei wapentuig.

De vorst van *Airotu* en die van *Masa*, de vorst van *Aloena* en die van *Raka*, de vorst van *Tenten* 21 en die van *Keschkesch*, de vorst van *Karokamascha* 22 en die van *Chiloba*.

De verbondenen der *Cheta*, in hun geheel te zamen vereenigd, waren in aantal 2500 strijdwagenen sterk en hij stortte zich in hun midden om te strijden.

Ik liep op hen aan.

Ik was gelijk *Moont*.

Ik deed hen mijne hand smaken in eenige seconden.

Ik sloeg onder hen en ik doodde ze op hunne plaats.

Ik was de eenige onder hen die tot zijne tegenpartij sprak,

En niet een uit hun midden verhief zijne stem.

Suteck de grootmoedige en *Baäl* waren in mijne leden gevaren.

Allen vluchtten, hunne hand was verslapt door mijne handen.
Zij konden den boog niet meer grijpen, evenmin als het zwaard.
Ik zag ze vluchten met sprongen.

Zijne Majesteit stormde op hen los [23], hij vervolgde ze als de Griffioenen, hij richtte eene slachting onder hen aan, hij miste ze niet.

Ik richtte mijne woorden tot mijne soldaten en wagenmenners, zeggende:
Schept moed, schept moed, mijne soldaten! mijne wagenmenners!
Ziet mijne heldendaden en ik ben alleen.
Maar *Toem* laat zijne hand met mij strijden.

Toen mijn wagenmenner zag dat ik in het gevecht volhardde, zeide hij: Talrijke wagens omringen ons.
Hij verloor den moed, zijn hart zonk weg, groote vreeze beving al zijn leden. Toen sprak hij tot Zijne Majesteit:
„Mijn goede Heer, moedige gebieder, grootmachtige van Egypte op den dag van den strijd. Zie, wij staan alleen te midden van den vijand. O, red toch den adem van onzen mond, wat kunnen wij uitvoeren, o *Ramses Meriamoen*, mijn goede meester!"
Zijne Majesteit zeide tot zijn wagenmenner:
„Mijn wagenmenner, houd moed, ik zal in hun midden gaan gelijk de goddelijke sperwer neervalt. Ik zal ze dooden en slaan. Ik zal ze op den bodem neerleggen. Wat beteekent uwe meening omtrent die geelhuiden? *Amoen* heeft eene diepe verachting voor hen die de godheid veronachtzamen. Is hij mij niet meer waard dan millioenen van hen?"

Snel ging Zijne Majesteit vooruit, hij drong door onder de benden uit *Cheta*, zes malen ging hij in het midden van hen.

Ik was als *Bäal* onder hen op het uur van zijne macht,
Ik richtte eene slachting onder hen aan en liet niet af.

Toen sprak Zijne Majesteit tot zijne soldaten en wagenmenners, en desgelijks tot zijne vorsten, die geen deel hadden ge-

nomen aan den strijd. Zijne Majesteit zeide tot hen: „ik ben geenszins over u tevreden. Is er een onder u die mijn land Egypte eer aandoet? Was ik niet opgestaan als een vorst, dan waart gij allen verloren. Dagelijks liet ik den vorsten hun eerbewijzen ondervinden. Ik plaatste den zoon in de bezittingen van zijn vaderen, en indien er eenig kwaad over Egypteland komt, dan verzaakt gijlieden uwe plichten. Heb ik uwe bezittingen niet bewaard? Heb ik niet dagelijks acht gegeven op elk die smeekte of reden tot klagen had? Heb ik niet als een vorst voor mijne soldaten gedaan wat Zijne Majesteit naar uwe meening doen moet?

En gij zijt gaan zitten in uwe verblijven, in uwe burgten en hebt geen raad gegeven, noch aan mijne manschappen, noch aan mijne wagenmenners. En ik heb hun den weg laten nemen naar hunne steden, zeggende: Let op den dag en het uur om stand te houden in het gevecht. Maar ziet, gij hebt eene ellendige rol gespeeld. Allen te zamen, niet een is blijven staan om mij de behulpzame hand te reiken, maar met mij streden de goden. *Amoen* en *Toem* 24 wenschten dat. Ik ben voor Egypte als mijn vader *Ra*, maar niet een onder hen ondersteunde mij met raadgeving of zorgde dat er bericht werd gezonden naar Egypteland, dat den schoonen tijd vierde en gedenkteekens wijdde in *Thebe*, de stad van *Amoen*. Een grooten misslag hebben mijne soldaten en wagenmenners bedreven, grooter dan men zeggen kan, want ziet, ik heb mijne overwinningen behaald en geen der soldaten was met mij, geen der strijdwagens. De gansche aarde heeft de vrucht mijner machtige overwinningen aanschouwd, en dat ik alleen was; geen ander hield stand, geen soldaten waren aan mijne zijde, geen oversten noch officieren der soldaten of der wagens. Geheel het land laat ik de verhalen op mijn naam vernemen, beginnende van hier tot aan elke streek die men nog niet kent.

Alle strijders heeft mijne hand gedood als zij stand hielden om terug te keeren of om te zien wat ik deed. Millioenen van hen achterhaalde ik. Hunne voeten konden hen niet ophouden in hunne vlucht. Elk die een pijl afschoot, met vertrouwen schreeuwende, ontvielen de speren aan de hand zoo hij mij naderde.

Toen mijne soldaten en wagenmenners zagen dat ik sprak als *Moont* de zeer machtige, dat *Ra* mijn vader was op den dag dat

hij geheel het land als stroo voor mijne paarden maakte, kwamen zij uit hunne verblijven te voorschijn, de een na den ander omstreeks den avond. De geheele streek die door hen betreden werd zagen zij overdekt met verslagenen, gevallen in hun bloed, allen behoorden tot de beste krijgers van het land van *Cheta* met de kinderen en de broeders van hun vorst.

Toen het morgen werd in de velden van het land van *Kodesch*, zag men geen plaats om te loopen wegens hunne menigte.

Toen kwamen mijne soldaten mijne namen loven om de heldendaden die zij gezien hadden, en mijne wagenmenners deden desgelijks.

Zij roemden mijne kracht en verhieven mijne uitstekende krijgsdaden.

Onversaagde! die de taak volbracht uwer soldaten en uwer wagenmenners.

Zoon van *Tem* die het land van *Cheta* doet vallen onder uwe handen, door uwe kracht en uw moed.

Gij zijt de Heer der overwinningen, niemand is u gelijk.

Koning, die voor uwe soldaten strijdt op den dag van den strijd.

Gij zijt de grootmoedige, de eerste in de slagorde. Onderwerpt gij niet het geheele land, zoo zijne bewoners op eene plaats te zamen zijn gekomen?

Gij zijt de grootmoedige die, aan de spits zijner soldaten, het land dat tegen hen opstaat in zijn geheel doet ter neer vallen.

Gij zijt de verzorger van Egypteland die de volken tuchtigt, door uwe overmacht hebt gij den rug van den *Cheta* voor eeuwig gekromd.

Toen beantwoordde Zijne Majesteit zijne soldaten en wagenmenners, en zijne grooten desgelijks, die geen deel genomen hadden aan den strijd.

Niet een onder u heeft zich goed gedragen, gij hebt mij alleen gelaten, midden onder de benden, en noch de vorsten noch de oversten van het voetvolk of der ruiterij zijn gekomen om mij de behulpzame hand te bieden.

Ik heb gevochten, ik heb millioenen van den vijand verslagen, en ik was alleen. De „*overwinnaar uit Thebe*” en „*de mid-*

dagzon" (namen der paarden) zij waren het die mijne hand vond om te grijpen, toen ik alleen was onder den vijand.

Ik beveel dat zij dagelijks voor het aangezicht van *Ra* hun voedsel zullen ontvangen, wanneer ik in mijn Paleis zal zijn teruggekeerd. Want hen trof men aan te midden der vijanden met hun flinken bestuurder, mijn wagenmenner. Mijne officieren die hier zijn en gezegd hebben te zullen strijden, zij zullen op hen zien, die Zijne Majesteit verzelden met moed en kracht, toen hij honderdduizenden, die bijeen waren, deed vallen met macht en geweld.

Toen de morgen aanbrak, rangschikte hij de krijgslieden voor het gevecht, hij joeg den strijders schrik aan. Gelijk een stier schrik aanjaagt op het veld, zoo verhief hij zich tegenover hen.

Gij gaaft bevel tot den aanval en te gelijk traden de dapperen in het gevecht, gelijk de sperwer der Godheid neervalt op zijn prooi.

Voor uw aangezicht doet gij de vijanden vallen, gij zendt een vuurgloed uit tegen het aangezicht uwer vijanden.

Ik ben als *Ra* als hij opkomt aan den morgen en een vuurstraal afzendt tegen het aangezicht der goddeloozen.

Gij waart de eenige die onder hen sprak tot zijne tegenpartij, pas op uw aangezicht. Want de groote *Sechet* [25] vergezelde hem, deze verleende haar hals aan de paarden, zijnde in hunne nabijheid. En zoo er iemand naderde, verhief zij hare stem. Een vuurgloed stroomde uit hare leden, en de vijanden werden op den grond uitgestrekt. Zijne Majesteit overmeesterde ze. Zij richtte eene slachting onder hen aan en zij miste ze niet, zij stortten voor zijne paarden neder. Nedergevallen wentelden zij zich in hun bloed.

Toen zond de vernederde vorst uit *Cheta* om den grooten naam van Zijne Majesteit aan te roepen.

Zijt gij niet de Zon, de Heer der Horizons?
Zijt gij niet *Sutech*, de grootmachtige zoon van *Noe?* [26]
Baäl is in al zijne leden.
Uwe verschrikkingen zijn over geheel het *Chetaland*.

Gij hebt den rug van den *Cheta* gekromd voor altijd, voor eeuwig.

Men boodschapte dat een bode van den vijand was gekomen met een brief in de hand, aan het adres van Zijne verhevene Majesteit, met het doel om het hart te bevredigen van Zijne Majesteit en van de dienaren van zijn Paleis, anders gezegd: om het hart te bevredigen van Horus, den sterken stier, den waarheidlievende, den vorst die zijne soldaten beschermt, den moedige in zijne kracht, den muur zijner soldaten in de uren van het gevecht, den koning van Opper- en Neder-Egypte, den grootmachtige, den zeer gevreesde, de zon rijk in waarheid, den groote door tallooze overwinningen, *Ramses Meriamoen*.

„Ik spreek tot u ten einde mijn meester den Pharao kennis „te geven.

„Mijn goede meester! goede zoon van de zon!

„Heer der beide Horizons! Aangezien *Amoen* met u is en u „begiftigd heeft met zijne ledematen en u alle landen te zamen „heeft geschonken, zoo liggen Egypteland en *Chetaland* aan uwe „voeten als slaven.

„Zie, gij zijt een zon voor hunne hoofden, gij zijt meester „over hen.... door uwen moed.

„Uwe macht weegt zwaar op het *Chetaland*.

„De slachting onder uwe slaven is voleindigd, gij waart hun „meester, gij waart niet barmhartig; toen gij gisteren zijt geko- „men, hebt gij honderdduizenden gedood, heden komt gij we- „der. Zet de slachting niet voort! Wij zullen als zonen naar uw „bevel handelen. Machtige koning! Uitstekende onder de voor- „vechters! schenk ons den adem des levens."

Toen stond Zijne Majesteit op als de levende god van *Thebe*, als zijn vader *Moont* in het uur van zijne macht. Hij deed al de oversten der soldaten en wagenmenners bijeenkomen.

En toen de krijgslieden bijeen stonden, deed hij de woorden hooren, vervat in de boodschap door den grooten vorst van *Cheta* tot den Pharao gericht.

Zij antwoordden en spraken tot Zijne Majesteit:

Het is zeer goed, laat ons binnenste zich verheugen, de vorst is als Heer erkend en de vijand stelt geen vredesvoorwaarden. Eerbiedigt hij niet den dag van uwen toorn?

Toen zond. Zijne Majesteit de boden terug nadat hij hunne woorden had aangehoord, hij verleende met beide handen den vrede.

Bezingende den vrede voer hij naar het zuiden terug, naar de Delta met zijne grooten, zijne soldaten en zijne wagenmenners. Zijne onderscheidingsteekens *Anch* 28 (het teeken des levens) en *Uas* (de scepter) waren voor hem.

Alle landen waren in vreeze voor den moed van den Heer der twee rijken, den beschermer zijner soldaten; ieder volk snelde toe tot zijn naam en zijne grooten bogen zich voor hem in aanbidding ter aarde.

Zijne Majesteit naderde 29 *Pa-Ramses-Meriamoen*. De verhevene gestalte van *Ra Harmachis* rustte tusschen de gewijde Pylonen. Als een vorst, met het teeken *Anch* en de *Uas*-scepter in de handen, was *Ra* op zijne tronen gezeten.

Toen roemde *Ra* den persoon van den vorst en zeide tot hem:

Roem zij onzen zoon dien wij liefhebben.

Ramses Meriamoen.

Wij verleenen hem millioenen feesten te vieren in eeuwigheid op den dubbelen troon.

Alle volken, onder zijne voetzolen ter neer geveld, zullen hem bezingen.

Hij heeft alle vijanden vernietigd.

Dit is geschreven in het negende jaar, de tweede zomermaand den ....sten, onder den Koning *Ra User-ma-step-en-ra*, zoon der zon *Ramses-Meriamoen;* moge hij leven langen tijd en eeuwig als zijn vader *Ra*. — Opgesteld door den schrijver *Pentaüra*.

Het geschrift, waarvan ik de vertaling mededeelde, is in meer dan een opzicht belangrijk. Ik behoef slechts te wijzen op de plaats waar het daarin beschreven samentreffen van de Egyptische en Aziatische legers voorviel, op den naam van eene in de oudheid onbekende landstreek als *Zahi*, op den naam van een machtig volk de, *Cheta* in het gebied van *Palaestina*, om ook van de lezers van dit tijdschrift voor eenige oogenblikken aandacht te vragen. — Wat den vorm, waarin het verhaal is ingekleed, betreft, zal het niemand ontgaan zijn, dat hij nauw verwant is aan den vorm, door de oude Hebreën voor hunne letterkun-

dige voortbrengselen gekozen. De hebreeuwsche dichtvorm stond tot nog toe alleen. Het zoogenaamd parallelismus der leden vond men bij geene andere natie terug. En heeft Herder veel bijgedragen om dien vorm in zijn oorsprong te verklaren, zonderling genoeg, bij geen enkel volk treft men tot nog toe dien aan dan bij de oude bewoners van het Nijldal.

Inhoud en vorm mogen ons dan nog eenigen tijd bezighouden, het volgende zal hoop ik aantoonen, dat dit niet overbodig is voor hem, die niet in de gelegenheid is om van al het nieuw uitgekomene op het gebied der Egyptische oudheid kennis te dragen.

Volgens de uitstekendste kenners van Egyptische letterkunde wordt nog immer beweerd, dat *Cheta* en *Chet* benamingen zijn van een en denzelfden volksstam. Als dit zoo is, zal het niemand, die in de hebreeuwsche oudheid belang stelt, onverschillig zijn, iets naders van dit eertijds machtige volk te vernemen. Doch waarop steunt de gelijkstelling dier namen? *Chabas* beweert kortweg in zijne *Voyage d'un Egyptien en Syrie*, p. 96: „Ce rapprochement fondé uniquement sur la ressemblance du nom ne me paraît nullement acceptable." — Doch deze *ressemblance* is niet de eenige oorzaak die *Brugsch* tot de gelijkstelling dier twee namen bewoog. Hij werpt een blik op de bijbelsche *Chittim*, *Geogr.* Band II, 23. In Gen. 23 zijn zij de oudste bewoners des lands. In Joz. 1 : 4 zijn het de bewoners tusschen de woestijn en den *Libanon*, een gebied dat zich uitstrekt tot aan den *Euphraat*, gansch *Coelesyrie*. Volgens 1 Kon. 10 woonden de Chetieten eveneens in het noorden van Palaestina en het kwam *Brugsch de Rougé* en *Bunsen* op deze gronden volstrekt niet gewaagd voor, de beide namen voor identisch te verklaren, vooral daar de plaatsbepaling van Coelesyrie geheel overeenkomt met de Egyptische monumenten. *Chabas* had tot zijne bewering, dat alleen de gelijkheid van naam tot deze vereenzelviging aanleiding heeft gegeven, geen recht; evenwel kon het zijn, dat de door hem en anderen aangebrachte argumenten de stelling omverwierpen.

Hij beroept zich voornamelijk op twee argumenten; deze twee volken bewoonden niet dezelfde plaatsen en zij waren niet van hetzelfde ras. Deze meening is vóór hem door *Buchère* verdedigd en na hem overgenomen door *Ebers*. Het dient te worden opgemerkt, dat aan *Brugsch* volstrekt niet is ontgaan, waarop *Cha-*

bas bijzonderen nadruk legt, namelijk dat de *Chetieten* des Bijbels hebreeuwsche namen ontvangen, als: *Tsechor, de Witte, Ephron, geitje, Jehoedit, Judith, Bëeri, Basmath,* enz. (Zie Voyage, p. 329), terwijl de *Cheta* namen dragen, ontleend aan gansch andere wortels, p. 330. *Brugsch* geeft ook de afleiding van sommige dezer namen, zie Geogr., Band II, p. 26, noot, en hij besluit mijns inziens te recht: „Die Sprache der Chethiter könnte somit dem Chaldäisch-babylonischen nahe stehen und zwar Semitischen Ursprunges einem der aramäischen Zweigen angehören." Het verschil in taal moge oppervlakkig bestaan, tegenover *Chabas* meening staan toch in ieder geval de namen van *Sar, Vorst* en *Kodesch,* de hoofdstad van het *Chetaland,* als echt Hebreeuwsche Semitische woordvormen, en zoolang wij geen sterker gronden voor taalverschil kunnen aanwijzen, mogen wij de daartegenover staande argumenten niet voor weerlegd houden. — Ten anderen wijst *Chabas* op de type van het gelaat der *Cheta* op de monumenten. Wij voeren hiertegen aan, dat dit argument zoolang krachteloos zal blijven, zoolang wij niet weten, waarin een grondverschil te moeten zoeken, in taal of gelaatstype, om een volk Semitisch of Kaukasisch te noemen; bovendien, de oude scheidsmuren tusschen de Semieten en de overige volken zijn omvergehaald. Door wien worden de punten van verschil meer aangenomen, eens door *Renan* aangegeven? Zeker is het, dat de Philistijn van den Phoeniciër, van den *Cheta,* van den Egyptenaar en den Assyriër verschilt in gelaatstype en kleur op de momenten, maar verschillen nu daarom ook hunne talen?

De *Cheta* der monumenten dragen geen joodsch gelaat, dat staat vast; hunne taal kennen wij niet genoegzaam, om hen Semieten te noemen, maar van de Chetieten des Bijbels kennen wij niet de gelaatstype, en uit enkele namen mogen wij niet afleiden, dat zij Semieten waren. *Chabas*' argumentatie wordt nu nog alleen gesteund door zijn beweren, dat zij niet dezelfde plaatsen bewoonden. Men moet hierbij opmerken, dat hij volstrekt geene waarde hecht aan de plaats van Josua I:4. Hij beweert, dat hierin de Chetieten als een volk ten zuiden van Palaestina worden beschreven. Ik begrijp niet, hoe men dat uit deze plaats kan afleiden. „Van de woestijn en dezen Libanon af tot aan de groote rivier, de rivier de Phrath, het gansche land der Chetieten en tot aan de groote zee ten westen zal ulieder landpale zijn." Hier wordt Palaestina verdeeld in twee

deelen: het oostelijke, het land der Chetieten, het westelijke, het land tusschen het gebergte en de zee. De Egyptische monumenten maken geen melding van het zuidelijk deel van Palaestina. In den strijd tegen Azië wordt evenwel meermalen van het land der *Cheta* gesproken; wij willen de ligging volgens de Egyptische monumenten trachten te bepalen. Eene onbekende landstreek, evenwel dikwerf op de monumenten als Palaestijnsch gebied genoemd, heet *Zahi* of *Zah*. De koning bevindt zich in *Zahi* en trekt dat land door naar *Kodesch*. Ik geloof te kunnen aantoonen, dat onder de benaming *Zahi* de landstreek bedoeld wordt tusschen de Middellandsche zee en het gebergte, zuidelijk den Libanon, noordelijk *Dj. El Nossairie*. Een strook van een halven graad breedte, zich uitstrekkende over circa twee graden lengte van *Berytus*, ten zuiden, tot kaap *Posidi* ten noorden. Eene uitgestrekte *wadi* scheidt dit gewest in twee gelijke helften. Even voorbij den ingang ligt de kuststad *Aradus*, *Orthosia*, *Arvad*. Door deze valei ligt de weg naar *Homs*, het oude *Emesa*. De wadi, *El Hossen* geheeten, verleent den toegang tot Azië van de kust. Deze weg brengt den reiziger in horizontale richting over Palmyra, terstond naar Circesium den ingang van Mesopotamie of naar Babylon. De ligging van *Zahi* wordt op de monumenten aldus bepaald. *Thotmes de derde*, de groote veroveraar der 18e dynastie, onderwierp Azie en hield het in toom gedurende een tijdperk van 20 jaren. De geschiedenis zijner expeditiën is opgeteekend en bewaard op de muren van den grooten tempel van *Karnak*. Zijne veldtochten zijn tien in getal. Een groot gedeelte van den muur, die het opschrift bevatte, is verloren, en daarmede de geschiedenis van den 2en, 3en en 4en veldtocht; doch de overige aanteekeningen helderen de zaak voldoende op. De koning reist bij zijne eerste expeditie uit Egypte over *Heroonpolis*, den voornaamsten toegang tot de Delta, trekt over *Scharohen* (Jos. 19 : 6) naar *Gaza*, (Deze reisroute bestaat heden nog en men moet *Scharohen* dus zoeken in de nabijheid der kust aan den ingang van Palaestina, voorbij *El Arish*) vervolgt zijn weg naar *Megiddo*, waar hij den vijand vereenigd vindt uit *Naharain* (*Mesopotamie*), uit *Char*, uit *Cheta* en uit *Katu*. De vijand wordt verslagen en de Pharao trekt terug. Bij zijne vijfde expeditie komt de vorst in *Zahi* neemt *Tunep* en *Uaroschaska* in en zeilt weder naar Egypte terug. Hij trekt dus niet over land, maar gaat over zee. Spoedig daarop keert hij weder,

belegert *Aradus* en trekt *Zahi* door. *Aradus* en *Zahi* staan hier met elkander in verband.

In een zesden krijgstocht begeeft hij zich naar de *Ruten*, volksstam van *Syrië* en belegert eerst *Kodesch*, eene plaats die aan het tegenwoordige meer van dien naam moet gelegen hebben, hoofdstad van het *Chetaland*, gaat eene landstreek door, waarvan de naam is beschadigd, komt in *Simyra* en *Aradus* en laat die steden plunderen. Beide steden liggen aan den ingang van den weg van *Aradus* naar *Emesa*.

Twee jaren later gaat de vorst naar *Naharain*, verwoest de steden, komt in *Ninive* en ontvangt schatting van *Zahi*, *Remenen*, (*Armenië*,) *Sienkar* (*Schanear*), *Babel* en Cheta.

De zevende expeditie begint wederom met *Zahi* en gaat naar *Syrie*. De achtste over *Zahi* naar het in opstand gekomen *Mesopotamie*, eene expeditie die met het heffen eener belasting op *Ninive*, *Anaukasa*, *Zahi*, *Armenië*, *Asi* en *Arurech* eindigt.

De negende tocht gaat naar *Syrie* over de *Schasoe* en *Asi*, die belasting opbrengen. De tiende over de *Cheta* naar *Ruten* of *Syrie*. De elfde was de expeditie tegen de steden *Arantu*, *Kana* en *Tunep* waarbij eene belasting van *Mesopotamië*, *Syrie* en *Zahi* geheven wordt.

Dus door *Zahi* en *Ruten* komt men in *Remenen* en *Naharain*. Voor het landschap *Cheta* schiet dan de vlakte van den *Orontes* en *Leontes* over, *Coelesyrie*. Zoo zijn dus de landschappen *Zahi*, *Cheta*, *Syrie*, *Armenië* en *Mesopotamië* begrensd. De vraag, of de vlakte van den Jordaan ook eertijds tot de *Cheta* behoord heeft is daardoor niet opgelost, maar het is zeer waarschijnlijk.

Vooreerst wordt in Josua en Koningen de volksstam der *Chetieten* in Coelesyrie geplaatst en ten andere wordt hun naam eveneens geschreven als die der rondom Jerusalem en te Hebron wonende *Chetieten*. De hoofdstam kan dus gewoond hebben noordelijk aan den *Orontes* en *Leontes* en in het Jordaansche zijne vertakkingen hebben gehad.

Al de volkenlijsten, die de Aziatische stammen of steden opgeven, komen met deze ligging van *Zahi* en *Cheta* overeen.

Met een enkel woord over den vorm van ons geschrift kunnen wij onze beschouwing sluiten. Ik heb voornamelijk den dichtvorm op het oog, die in ons lied wordt aangetroffen. Men

kan dien vorm niet Semietisch noemen, aangezien wij een geheel anderen aantreffen bij de Arabieren. Eveneens geloof ik, dat hij niet alleen te verklaren is uit den kinderlijken staat van het volk, dat dezen aanwendde. Of stond de beschaving van den Egyptenaar bij vergelijking niet naar alle waarschijnlijkheid hooger dan die van den Griek toen de Orpheïsche zangen ontstonden? En vindt men niet in deze zangen reeds het groote verschil, dat bestaan blijft zoolang de Hebreeuwsche, Egyptische en Grieksche dichtvormen gebruikt worden! Men ziet ook niet gebeuren wat men waarschijnlijk wel zou aantreffen, wanneer de vorm met een kinderlijken toestand van beschaving samenhing, dat uit het zoogenaamde parallelismus der leden zich maat of rijm ontwikkelt. De laatste producten van poëzie staan op eene lijn met de oudste voortbrengselen, zoo bij den Hebreër als bij den ouden Egyptenaar, en wij mogen dus ons overtuigd houden, dat het eigenaardig karakter dier volken dezen vorm medebrengt.

Het parallelismus is een kunstvorm, gebonden aan zekere regels, die niet juist te omschrijven zijn, bij gebrek aan genoegzame producten van deze soort van litteratuur. Wij moeten ons vergenoegen met de hoofdkaraktertrekken op te geven en de wijze waarop deze dichtvorm zich openbaart. Beter dan door Herder is dit toch nog toe niet geschied. Eene soort van rhythmus kenmerkt het Hebreeuwsche en Egyptische lied, evenals de liederen van andere volken. Daardoor is de dichtvorm zoo goed te onderscheiden van het proza, dat men, zooals bij voorbeeld in het door ons vertaalde geschrift, nimmer behoeft te twijfelen, met welke van beide men te doen heeft. Niet altijd evenwel houdt het Egyptische vers zich aan dien rhythmus der gedachte, die men parallelismus noemt. Er zijn liederen, waarin men zeer weinige parallele versregels aantreft, andere gedichten geven daarvan de sterkste proeven. Men vindt zelfs liederen, waar gansche strophen van eenige regels in parallele verhouding staan. Voor eenigen tijd gaf ik eene vertaling uit van een hymne aan Ptah; dit lied leert velen der dichtvormen, hoewel niet allen, kennen. Voor hem, die met den Hebreeuwschen dichtvorm vertrouwd is, is zeer gemakkelijk eene vergelijking tusschen dit lied en bijvoorbeeld de psalmen te maken. Het is nu niet de gelegenheid om verder over dit onderwerp uit te weiden; als toelichting moge eene enkele plaats uit ons gedicht voldoende

zijn. Reeds in den eersten zang vinden wij de drie vormen van parallelismus terug; voorbeelden van synonieme versleden vindt men verscheidene, bijvoorbeeld in de aanspraak aan *Amoen*:

Ik sta alleen in persoon voor u,
Geen ander is met mij,
Mijne soldaten hebben mij verlaten,
En mijne strijdwagens.

Een ander voorbeeld:

Voor u staken schepen de zee over,
Voor u reisden mijne dienaren naar verwijderde landen.

Het parallelismus van tegenstelling treft men er dikwijls aan.

Wat zou de wensch van die geelhuiden beteekenen?
Amoen zal vernederen die god miskennen!

of: Schande over hem die zich tegen uwe plannen verzet,
Zalig hij die u heeft uitverkoren, o *Amoen*,
Die voor u liefde in het hart koestert.

in welke strophe de laatste regel in synoniem parallelismus treedt van de laatste helft van het voorgaande vers. Een parallelisme van strophen treffen wij in ons gedicht niet aan. In pap. 5 van Berlijn zijn hiervan schoone proeven te vinden. Bij eene uitvoeriger behandeling der Egyptische dichtkunst zou dit lied aan *Harmachis* zeker ter sprake komen. Wellicht vinden wij daarvoor later den tijd.

W. Pleyte.

AANTEEKENINGEN.

1. De naam van *Salatis* is tot nog toe op de monumenten niet teruggevonden, evenwel is het van belang wat *Lauth*, *Manetho* hieromtrent mededeelt, hoewel zijne argumentatie zeer veel twijfel overlaat.

2. Zie de plaat: portret van een Chetavorst.

3. De bewijzen voor deze stelling geven ons de Pap. Sallier I, en het verdrag van *Ramses* II met de *Cheta*. In het eerste stuk treedt *Sutech* op als hoofdgod der *Hykschoos*, in het laatste *Sutech* en *Astarte* als hoofdgoden van *Cheta*.

4. Naam van de landstreek, bij ons bekend onder die van *Phoenicië*. Het zou kunnen wezen, dat voordat de Phoeniciërs hier kwamen wonen, deze landstreek dus genoemd werd. Later is de naam veranderd. Volgens Herodotus kwamen de oude *Phoinikes* uit *Arabië* van de *Roode Zee*. Het is opmerkelijk dat de bewoners van de overzijde der *Roode Zee*, op de Egyptische monumenten bewoners van *Poen* of *Poent* genoemd worden. Het zou kunnen zijn, dat in het *Poenus* en *Phoenix* deze Egyptische naam terug was te vinden.

5. *Kodesch*. De ligging van *Kodesch*, de heilige stad קדש is zeer waarschijnlijk bepaald door het meer van dien naam, een der bassins van den *Orontes*. *Robinson*, *Palestine*, Londen 1856, p. 546 ss., spreekt over den *Libanon*, den *Orontes* en de dalen die de *Orontes* doorloopt. Hij zegt:

About three hours north of *Ribleh* the river spreads out into the small lake of *Kedes* sometimes called also the lake of *Hums*. It is about two hours in length by one in breadth; and its northern end is about two hours distant from *Hums*. The lake is in a great measure, if not wholly, artificial, being formed by an ancient dam or embankment across the stream. The length of the embankment is from four to five hundred yards. It is nowhere more than twelve or fourteen feet in height, and seems to have been often rebuilt or repaired. A small tower stands at the northwestern extremity of the dam. In the southern part of the lake is a small island, with a Tell upon it. From the lake, the river flows on through a broad shallow depression; but as it approaches *Hamah*, its valley is two or three hundred feet below the adjacent country.

This lake is described by Abulfeda, who calls it *Kedes*, and also regards it as artificial. „If the embankment were destroyed," he says, „the water would flow off, the lake would cease to exist, and would become a river." The building of the dam was in Abulfeda's day referred to Alexander the Great. No earlier notice of the lake exists: and why it bears the name of *Kedes* is unknown. No city or village of that name, ancient or modern, is found in the vicinity. The embankment is probably a work of antiquity, and was erected in order to raise the water of the river to such a height, that it might be conducted in canals over the wide adjacent plains for the purposes of irrigation. Some of these canals are still in repair, and carry the water to

the fields and gardens, but the greater number are in ruins. Of the ancient cities along this portion of the *Orontes*, this is not the place to speak in detail. I had afterwards a distant view of *Hums*; and would gladly have visited *Hamah* and *Apamea*; but my time did not permit. Of all the towns between *Antioch* and *Ribleh*, only *Hamah* is mentioned in scripture. Zie de plaat.

6. *Moont* werd voorgesteld in de gedaante van een sperwer met twee vederen op het hoofd. Hij was de krijgsgod, die bijzonder in Thebe vereerd werd. Hij vervulde eene rol gelijk aan die van *Set*; nimmer evenwel komt hij als boos wezen in de mythologie voor.

Amoen en *Moont* verschillen dikwerf zeer weinig, terwijl beiden met de zon, *Ra*, worden gecombineerd of geïdentificeerd. In Hermonthis had men een tempel voor *Moont* als locale godheid. Zijne vereering behoort tot de oudste in Egypte, getuige de namen der vorsten van de XIde dynastie.

7. Deze naam is volkomen Hebreeuwsch; verg. שבתון *quies, sabbathum*.

8. *Schasoe*. De plaats der *Schasoe* is nog niet zuiver omschreven: uit onzen tekst blijkt, dat zij verbonden waren met de *Cheta* en dat kan de reden zijn, dat wij ze zoo noordelijk in Palaestina aantreffen. Het schijnt dat zij de *Palaestynsche* kust bewoond hebben vóór de *Philistijnen* en tot in de woestijn van *Arabia Petraea* rondzwierven. In ieder geval moet men dit onthouden: de *Char* of *Chor* woonden van *Zor* (*Heroonpolis*) tot *Aup*, landschap ten zuiden van *Cheta* en *Zahi* in de nabijheid van *Megiddo*. De *Schasoe* van *Zor* tot *Pakanana* (nog niet zuiver bepaald) en in *Edom* (*Aduma*) zie de plaat. Wil men dit punt vasthouden, dan zou *Char* of *Chor* in het Jordaandal kunnen worden gezocht, ten zuiden en aan de westkust, vóór dat de Philistijnen daar woonden. De *Schasoe* bewonen dan de zuidelijke helft van de woestijn van steenachtig Arabië, Idumaea en Syrië tot aan het gebied der *Cheta*. De naam van *Char* zou overgebleven kunnen zijn in de Wadis *El-Chor*.

9. In het Hebreeuwsch חלבון *Aleppo*.

10. De ligging van *Tunep* of *Tunepta* is nog niet met zekerheid bepaald.

11. In het Hebreeuwsch ארם נהרים Syria duorum fluviorum, *Mesopotamia*.

12. Het Hebreeuwsche כתים. Waarschijnlijk woonde deze volkstam oorspronkelijk aan de kust van Palaestina.

13. *Airotu, Aradus.*

14. *Maausa*, Mysië volgens *de Rougé*; מש van Gen. 10 : 23.

15. Onbekend.'

16. *Keschkesch*, volgens *Brugsch*, *Kasiotis;* volgens *de Rougé* naar eene verbetering, volgens de monumenten *karkischa* te lezen en in verband te brengen met het Hebreeuwsche גרגשי Joz. 24 : 11.

17. *Aloena*, volgens *Brugsch* אילון in stam *Dan.*

18. *Kazahadana* onbekend.

19. *Akatra*, volgens *Brugsch: Gadara*, lees *Akerit* volgens *de Rougé.*

20. *Rokat* of *Loka*, volgens *de Rougé*, *Lycië.*

21. *Tenten* of *Derden*, *Dardaniers*, naar *Brugsch* en *de Rougé.*

22. *Karokamascha*, *Circesium*, Karchemish aan den Euphraat.

23 De Egyptische Griffioen wordt geheel als de Grieksche afgebeeld. Een adelaarskop met honden- of vossenooren, lijf van de leeuwin en vleugels op den rug. Zij heet *acheh.*

24. *Toem* of *Atoem*, god van den avond, de ondergaande zon, naam van den zonnegod, als ondergaande zon. Zijn naam beteekent *niet zijn, niet, de god die zijn loop voleindigd heeft.*

25. *Sechet* heette de tot den strijd afgerichte leeuwin van *Ramses II;* andere vorsten hadden panters of honden in hunne strijdwagens die mede vochten.

26. *Noe* heette de godin des hemels, echtgenoote van *Seb*, zeer dikwijls vereenzelvigd met *Noen*, de hemelsche abyssus. *Osiris*, *Isis*, *Horus*, *Set* en *Nephthys* waren hunne kinderen.

27. *Baäl* is de welbekende semietische godheid, waarschijnlijk ook door de *Cheta* vereerd. De gronden door *Chabas* tegen de identificatie van den Egyptischen *Baro* zoo als hij hem noemt, en den syrischen *Baäl* aangevoerd, zijn niet voldoende. *Baro* mag men lezen zonder eenigen twijfel; maar even stellig *Balo* of *Bal*, in Hebreeuwsche karakters בעל, daar immer de arm ⟨hiëroglief⟩ door ע wordt overgeschreven. Dat er toevallig een zeker dier genaamd *bar* in oud Egypte gevonden werd, bewijst weinig, vooral daar dit dier genoegzaam onbekend mag heeten. De plaats door *Chabas* vertaald luidt: *Hij laat hen* (de volken) *niet leven, (hun kracht betoonen) als de Baäl op de bergen.*" Deze plaats, aan eene inscriptie van *Ramses III* ontleend, geeft aan den Egyptischen *Baäl* een karaktertrek die hem nader aan den Semietische brengt. Bovendien er is in het Egyptisch geen enkele wor-

tel aan te wijzen, waaruit de naam kan afgeleid worden.

28. Afgebeeld als en .

29. Eene der voornaamste steden van de Delta, gesticht door *Ramses II*, liggende op de plaats van het tegenwoordige *Abukescheb* aan het oude Kanaal.

NASCHRIFT

BIJ DE VERHANDELING VAN DEN HEER PLEYTE.

Wij zijn verzekerd, dat de belangrijke verhandeling van den heer Pleyte, ook op zichzelve en zonder eenig naschrift, aan de lezers van ons Tijdschrift hoogstwelkom zou zijn. Zij is inderdaad in een Theologisch Tijdschrift op haar rechte plaats, wanneer men aan het woord Theologie de ruimere opvatting wil geven, die wij daaraan gaarne zien toegekend. De inhoud van het gedicht van Pentaüra, waarvan Pleyte een volledige en gelukkige vertaling levert, de godsdienstige toon die daarin heerscht, de vergelijking tusschen den vorm van dit letterkundig produkt en dien van de poëzie der Hebreën, en de aanteekeningen, die menige bijzonderheid omtrent den godsdienst der oude Egyptenaren bevatten, trekken van-zelf de aandacht van iederen beoefenaar der godsdienstwetenschap. Ik meen echter aan onze lezers geen ondienst en aan den arbeid van den heer Pleyte geen afbreuk te doen, wanneer ik hier omtrent den egyptischen godsdienst, naar aanleiding van dit dichtstuk, nog een paar opmerkingen bijvoeg.

De lofzang van den egyptischen schriftgeleerde is in de eerste plaats een bijdrage tot de kennis van de geschiedenis der egyptische godsvereering. Algemeen wordt erkend, dat de hoofdgoden van het egyptische Pantheon, om van de mindere niet te spreken, voor een goed deel, zoo niet allen, oorspronkelijk plaatselijke godheden zijn geweest, die, bij de vereeniging van de

verschillende deelen des Rijks onder één scepter, nevens elkander gesteld en gemeenschappelijk werden aangebeden. Osiris en Ra, de goden wier vereering het meest verbreid, ja, algemeen was aangenomen, waren in den aanvang lokaalgoden van Thinis-Abydos en van Heliopolis of On. Thot was de groote heer van Sesennu of Ashmunein. Anubis had zijn heiligdom te Siut. Dendera en Edfu waren aan Hathor en Horus geheiligd en hun vereering schijnt vandaar te zijn uitgegaan. Munt (Pleyte schrijft met de Grieken Moont, *Μῶντ*) was de god van Hermonthis. Ptah of Phtah werd in de oudheid alleen te Memfis aangebeden. Wij zouden deze opsomming tot in het oneindige kunnen voortzetten. Maar reeds onder de eerste dynastiën na Menes, den thinitischen koning, die den zetel des Rijks te Memfis vestigde, begon men de verschillende lokale eerdiensten te vereenigen. De goden der voornaamste plaatsen werden algemeene landgoden. Wel waren steeds de godheden van het heerschende koningshuis, zoolang dit regeerde, ook de voornaamste goden van het Rijk, zooals Horus, Ptah en Ra onder het oude Rijk, de thinitische en memfitische dynastiën, Chem, Munt en Amun onder het Middel-Rijk, de thebaansche dynastiën vóór den inval der Hyksôs, Amun-ra onder het nieuwe Rijk, de thebaansche dynastiën na de Hyksôs, maar de andere landsgoden werden daarom niet vergeten en door de vorsten op velerlei wijze gehuldigd. De koningen, die dit verzuimden, en hun eigen godheid als de eenige aan hun gansche volk wilden opdringen, moesten tot hun schade ondervinden, hoe diep de oude vormen van eerdienst in de harten hunner onderdanen geworteld waren. Geen godsdienst uit te roeien, geen godheid te beleedigen, alle vormen te eerbiedigen, dat was de staatkunde, die in Egypte alleen op welslagen kon rekenen, en aan de koningen een rustige regeering verzekerde. En geen dynastie heeft die staatkunde zoo standvastig toegepast als die der Ramessiden, waartoe de held van Pentaüra behoorde, en als deze zelf in het bijzonder. De Thutmosis en Amenofis der 18de dynastie, met uitzondering van Amenofis IV en zijn naaste opvolgers, hadden hun daarvan reeds het voorbeeld gegeven, maar het werd door hen veel strenger volgehouden. Steeds trachtten zij het evenwicht tusschen de verschillende godsdienstvormen van hun Rijk te bewaren, en dus de gevoeligheid der bewoners van elk gewest te ontzien. Zelden komt een der hoofdgoden alleen voor. De thebaansche

Amun, de memfitische Ptah, de heliopolitaansche [1]), doch nu reeds algemeen verbreide Ra, die de nationale god der Egyptenaars was geworden [2]) en zelfs de god van Noord-Egypte, door een der Hyksôs-koningen overgenomen en die in Tanis (Zoan) een hoofdzetel zijner vereering had, Sutech, zijn bijna altijd aan elkanders zijde te vinden. Het schijnt dat men dit zelfs in de namen der koningen wilde uitdrukken. Heet de vader kind van Ra (Ramessu), de zoon wordt naar Set geheeten en een vriend van Ptah genoemd, doch dan draagt de kleinzoon weder den naam van Ramses den vriend van Amun, terwijl de overige talrijke koningszonen de gelegenheid aanbieden om ook de andere leden van het Pantheon de eere te geven die hun toekomt. Men kan de onpartijdigheid niet zorgvuldiger in acht nemen.

Deze staatkunde lag echter in den geest des tijds. Men maakte inderdaad zoo groot onderscheid niet meer tusschen de verschillende hoofdgoden. Zekere neiging tot theokrazie openbaart de egyptische godsdienst in al de tijdperken van zijn ontwikkeling. Maar thans had het samensmelten der goden zijn toppunt bereikt. Zoo leest men onder een relief in den grooten tempel van Abydos, de stad van Osiris, waarop koning Seti, de vader van onzen Sesostris, wordt voorgesteld een wijgeschenk aanbiedende aan „zijn vader Amun", den god der verborgen zon of in 't algemeen den verborgene (naar de vertaling van Mariette): „Sois propice, o dieu Toum, sois propice, o dieu Ra, toi le créateur qui te réjouis quand tu montes dans le ciel, et que tu rayonnes sur les obélisques qui sont dans le temple Oer-to à

---

[1]) Pleite acht het twijfelachtig of Ra ooit een lokalen kultus genoten heeft. De oudste en meest verspreide eeredienst der zon, den sleutel der Egyptische mythologie en kultus, is, naar hij vermoedt, eerst onder Chunaten (18e dynastie) en in zijn rezidentie tot eenige godsvereering geworden. De oudste god van Heliopolis is dan Harmachis, afgebeeld in de sfinx van Gizeh, de latere Atum of Tum. Ik vermeld deze meening zonder haar nog te durven onderschrijven.

[2]) Zie bijv. het Traktaat van Ramses II met Chetasir den vorst der Cheta, waarin Ra, als vertegenwoordiger en beschermgod van Egypte, tegenover Sutech, als den nationalen god van de Cheta's gesteld wordt. De plaats naar de vertaling van E. de Rougé luidt aldus: „Mais à l'avenir, à partir de ce jour, Chétasir, le grand prince de Chéta, est d'avis, que par un traité on rende stables les desseins qu'a conçus Pra (Ra), qu'a conçus Sutech, pour le pays d'Égypte dans ses rapports avec le pays de Chéta." *Rev. Arch.* 1866, I, blz. 269 vgg.

Heliopolis," Zoo wordt Amun, de god van Thebe aangesproken met woorden, die eigenlijk tot de goden van Heliopolis gericht zijn. Van dit synkretisme nu levert ook het door Pleyte vertaalde gedicht overvloedige sporen. De koning noemt zich dan eens zoon van Ra, dan van Amun, dan van Tum. Hij roept in zijn benauwdheid Amun den verborgene, en Ra den hoogsten zichtbaren zonnegod door elkander aan; Ra antwoordt voor beiden. Zijn beschermers zijn Amun en Tum. Hijzelf vergelijkt zich nu eens bij Ra, als hij opkomt en een vuurstraal afzendt tegen de goddeloozen, dan bij den goddelijken zonnesperwer, dan bij Munt, den god van Hermonthis, een der krijgsgoden van Opper-Egypte, dan bij Sutech den geweldigen god van Neder-Egypte, dan zelfs zonder omstandigheden met Baäl in eigen persoon. Waar het polytheïsme zoo mild, zoo onverschillig voor de vormen is geworden, en zoo alle goddelijke personen met elkander verwisselt, daar ziet de ontwikkelde in die personen niet veel meer dan vormen, krachten, openbaringen van de eene onzichtbare godheid, en is de weg tot het monotheïsme gebaand.

Niet minder belangrijk is het werk van Pentaüra voor ons nog in een ander opzicht. De heer Pleyte heeft aangewezen hoe het in den vorm met de hebreeuwsche poëzie overeenkomt. Het lag niet in zijn plan dit ook omtrent den inhoud aan te toonen. Het zij mij vergund ook dit nog met een paar woorden in het licht te stellen. Het behoeft eigenlijk slechts herinnerd te worden. Iedereen kan het aanstonds zien. Men leze bijvoorbeeld de passage blz. 226, die aldus begint:

„Zoudt gij mijn vader zijn, o Amoen, en zie, zou de vader zijn zoon vergeten?"

en de geheele volgende aanspraak van den koning aan zijn vader Amun. Zou een hebreeuwsch koning, zou de rechtzinnigste onder hen anders hebben gesproken? Het is een verschil van namen en bijzaken, meer niet. Vooral lette men hierop, dat de koning op Amun's hulp rekent, omdat hij zich als een volvoerder van Amun's bevelen, een strijder voor God beschouwt: „Waren mijne krijgstochten niet naar de voorschriften uit uwen mond?" De vijanden zijn vijanden van God „Amoen zal vernederen, die God vernedert," en, gelijk het later heet van diezelfde vijanden: „Amoen veracht die de godheid veronachtzamen." En daarom is het ook Amun die met hem, voor hem strijdt, door wien het hem alleen mogelijk wordt, zijn

inderdaad fabelachtige heldendaden te volbrengen. „Amun, — en het is weer alsof wij een Hebreër hooren spreken — Amun geldt hem meer „dan millioenen soldaten, dan 100,000 wagenen, dan 10,000 troepen van jonge soldaten te zamen. Niets waard is de talrijke menigte, Amun is meer waard dan zij." En Ra, die — merkwaardig genoeg, uit Hermonthis, en niet uit Heliopolis — aansnelt, verzekert dan ook, gelijk Jhvh zijn aanbidders zou verzekerd hebben: „Ik ben voor u meer dan honderdduizend te zamen. Ik ben de heer der krachten, die den moedige liefheeft;" ja, hij belooft dat hij zorg zal dragen voor alles wat gebeuren moet. Dit zijn even zooveel bewijzen voor hetgeen dagelijks meer aan het licht komt; ik bedoel, dat de egyptische godsdienst bij alle verschil van namen en vormen, in zijn wezen, in zijn beschouwing van de godheid en van de betrekking tusschen haar en den mensch, in de gevoelens waarmede hij zijn belijders tegenover de goden en tegenover elkander vervulde, aan den israëlietischen en in 't algemeen aan de zoogenaamd semietische godsdiensten ten allernauwste verwant is. In de vormen is de overeenkomst misschien meer schijnbaar dan werkelijk: de verleiding is bijvoorbeeld groot, om bij „de eeuwige boomen", die Ramses belooft ter eere van zijn god te planten, en bij den „steen der eeuwigheid", waarvan hij spreekt, aan de boomen- en steenen-vereering der oude Hebreën te denken. Doch hier schijnt iets anders bedoeld te zijn. Maar in datgene wat het eigenlijke van een godsdienst, het karakter uitmaakt, in het begrip van de godheid en van haar verhouding tot de menschen is de overeenstemming onmiskenbaar.

Het karakter van die godsdiensten, die men ter kwader ure de semietische genoemd heeft, en die ik liever — met insluiting der afrikaansche takken, de egyptische, berbersche, nubische en ethiopische — de mezopotamische zou willen noemen, omdat zij allen in het land van Kasdim, het land der twee rivieren ontstaan zijn, of liever, omdat hun belijders allen vandaar zijn uitgegaan, het karakter dezer godsdiensten is de theokratie, de absolute, soevereine regeering van God. Men beschouwe welke natie van dit ras men ook wil, overal zal men deze gedachte als de heerschende vinden. God is de Heer, de Koning, de Meester, en de koning is zijn levend beeld op aarde, zooals in Egypte, zijn dienstknecht en plaatsvervanger, zooals in Babel en Assur, zijn gezalfde, zooals in Israël, overal zijn zoon. Voert

hij krijg, het zijn de oorlogen van zijn God. De vijanden des lands zijn de vijanden zijner godheid. Indien hij zijn eigen gebied uitbreidt, hij breidt het gebied van zijn God uit. De verslagenen behooren aan de godheid alleen, en soms roeit hij een geheelen stam tot haar verheerlijking uit, om de aarde van haar weerstrevers te reinigen. Aan God moet alles, het menschelijk leven in zijn veelzijdigheid, de menschelijke ontwikkeling in haar volheid onderworpen worden. Hij is de onbeperkte gebieder, en de koning, zoo hij werkelijk aan het ideaal beantwoordt, de voltrekker zijner raadslagen. Zelfs de twee wereldgodsdiensten, die uit dit ras zijn gesproten, rusten op deze gedachte, en streven naar haar verwezenlijking, het Mohammedanisme zinnelijk, het Christendom geestelijk.

Datzelfde is nu ook de grondtoon van den egyptischen godsdienst. De macht des konings was onbeperkt, omdat hij de zoon der zon, de levende Horus en Set op aarde, zelf alzoo van goddelijk geslacht, en daarom een aanbidding als de godheid waardig was. Maar hij moest van het zuivere bloed zijn; hij moest in de rechte lijn afstammen van God. De gemaal eener koningsdochter kon, bij ontstentenis van mannelijk oir regeeren, maar de echte wettige koning was toch zijn zoon. Zoo was onze Ramses II zelf, gelijk uit een onlangs publiek gemaakt opschrift blijkt, reeds als kind door zijn vader Seti tot koning verklaard. omdat deze laatste niet van het koninklijke bloed schijnt te zijn geweest. Door geweld mochten somtijds overweldigers regeeren, nauwelijks was hun macht gefnuikt, of hun werken werden vernield, hun namen weggebeiteld, hun herinnering uitgewischt. Slechts God mocht regeeren en zijn wettige maagschap. Ook was de geheele beschaving in handen der priesters. De kunst, die reeds in de vroegste oudheid zulk een hooge ontwikkeling bereikt had, bereikt geen grooter hoogte. Priesterlijke voorschriften dwingen haar een onveranderlijk model te volgen. Metéénwoord, het egyptische rijk is een zuivere godsregeering, de eerste grootsche verwezenlijking der theokratie op aarde, en in dit hoofdkarakter komt hij met alle zoogenaamd semietische godsdiensten overeen.

Doch dit onderwerp zou een afzonderlijke behandeling verdienen. Ik vergenoeg mij om het hier aan te duiden. Men zal er ook in het gedicht van Pentaüra de bewijzen voor vinden.

C. P. Tiele.

ONTLEDING VAN NUM. XIII en XIV.

NAAR AANLEIDING VAN:

W. H. Kosters, de historie-beschouwing van den Deuteronomist met de berichten in Genesis-Numeri vergeleken. Akad. proefschrift. Leiden. S. C. van Doesburgh. 1868.

Het doel, dat de heer Kosters zich bij het opstellen zijner lissertatie heeft voorgesteld, is niet onbelangrijk. K. H. Graf ıad in zijn voortreffelijk werk *die geschichtlichen Bücher des A. T.'s*, ɱn de pentateuchische wetten naar tijdsorde te rangschikken, ıeze methode gevolgd, dat hij uitging van het boek Deuteronoiium als van een vast punt, en van daar uit zocht te bepalen, wat ıuder en wat jonger is in de verzameling van wetten, die onder len naam van Mozes aan Israël gegeven zijn. Kosters wil hetelfde doen ten opzichte der pentateuchische verhalen. Hij vraagt: vat heeft de Deuteronomist van die verhalen gekend? — Dit punt an uitgang schijnt Kosters beter toe dan dat, waarvan de meeste ritici uitgaan, Ex. VI: 2, 3. Daarom wil hij bij het schiften ıer oude oorkonden niet vragen: wat is van den Elohist, wat an den Jhvist? maar: wat is voor-, wat na-deuteronomisch? Daarin heeft hij, geloof ik, volkomen gelijk.

In zijn proefschrift nu tracht hij de vraag te beantwoorden, ie hij zoo gewichtig acht voor de kritiek, en hij loopt daartoe e historische gedeelten van Deuteronomium door, ze vergelijende met hetgeen wij over dezelfde onderwerpen in Genesis, Exodus en Numeri vinden. Met ingenomenheid begroeten wij ıem als medearbeider op dit veld, waarop nog zooveel te wer-

ken valt. Hij heeft in zijn geschrift menige voortreffelijke opmerking gemaakt en toont veel van het geduld en den vlijt te hebben, waarbuiten wij ons niet redden kunnen, wanneer wij ons begeven in den doolhof van de kritiek op den Pentateuch.

Maar een doolhof is het, en het zal niemand verwonderen, dat iemand, die er zich pas in waagt, nu en dan eens verdwaalt. Dat is den heer Kosters ook overkomen, en hij zal het mij zeker in dank afnemen, wanneer ik hem zoo duidelijk als mij mogelijk is op eenige feilen opmerkzaam maak. Ik zal zoo kort mogelijk zijn, om dan, tot toelichting mijner opmerkingen, een der door hem behandelde verhalen wat uitvoeriger te bespreken.

De titel zijner dissertatie is m. i. niet gelukkig gekozen. Hij is ten minste niet duidelijk. Wat toch beteekent de uitdrukking: de historie-beschouwing van den Deuteronomist? Men spreekt van b. v. eene pragmatische, eene godsdienstige, eene materialistische historiebeschouwing, en de eigenaardige wijze, waarop de Deuteronomist Israëls geschiedenis beschouwt, kon zeer goed het onderwerp eener hoogst belangrijke verhandeling zijn. Ook zou men haar uitnemend kunnen vergelijken met het historisch pragmatisme der verhalen in Genesis tot Numeri overgeleverd. Maar de heer Kosters heeft zich dat doel niet gesteld. Wat hij wilde zou zeker duidelijker uitgedrukt zijn in de vraag: Welke der overleveringen, in Genesis, Exodus en Numeri vervat, heeft de schrijver of redacteur van Deuteronomium gekend?

De schrijver of redacteur van Deuteronomium schreef ik en niet: de Deuteronomist. Beide benamingen beteekenen niet hetzelfde: maar Dr. Kosters verwart ze. De naam Deuteronomist is evenals die van Jhvist en Elohist een naam uit een hypothese ontstaan. Men stelt daarbij, dat er een man is geweest, die één of meer boeken des O. T.'s heeft geschreven of geredigeerd, en wiens werkzaamheid men niet beter dan met dien naam kenschetsen kan. Indien nu alle critici met den heer Kosters hierin overeenstemden, dat het boek Deuteronomium in Josia's tijd in den vorm is gebracht, waarin wij het hebben, en dat zijn auteur ons verder niets heeft nagelaten, dan mocht hij dien schrijver den Deuteronomist noemen. Maar dit is het geval niet. Graf o. a. gebruikt den naam van Deuteronomist in een veel wijderen zin en verstaat er onder den redacteur der boeken Richteren, Samuel en

Koningen, wiens hand ook in het boek Jozua gedurig herkend wordt.

Kosters stemt in zijne beschouwing van Deuteronomium hoofdzakelijk in met Kuenen's meening, weergegeven in *Hist.-Kr. Ond.* I. bl. 149 vgg., behalve dat hij, evenals prof. Kuenen nu doet, de vervaardiging van Deuteronomium niet in Manasse's, maar in Josia's tijd stelt. In bl. 16—30 van zijn geschrift bespreekt hij niet meer of minder dan de vraag, welke stukken in Deuteronomium geïnterpoleerd zijn. Een zoo groote vraag kan in zulk een kort bestek niet grondig behandeld worden. Het boek Deuteronomium is niet uit één stuk. Met die erkenning begint hij O. a. zijn I: I—IV: 44 later toegevoegd, dat stemt hij Graf[1]) en mij [2]) toe. Maar zij schijnen, volgens hem, oogenblikkelijk na de verschijning van het boek daaraan toegevoegd te zijn, ten minste Kosters stelt geen verschil in tijd van ontstaan tusschen die hoofdstukken en de rest. Nu moet ik bekennen, dat ik mij in bovenaangehaalde plaats jammerlijk vergist of liever verschreven heb. Deut. I—IV veronderstellen de verwoesting van stad en tempel, zie IV: 45 vgg., en op grond daarvan schreef ik: zij zijn opgesteld na de ballingschap, wat natuurlijk moest zijn: na het begin der ballingschap of na de wegvoering. Graf stelt ze na de wegvoering onder Jojachim. Maar ik meen, dat wij ze nog iets later moeten plaatsen. Immers zij zijn blijkbaar geschreven door denzelfden man, die het boek der Koningen redigeerde en door Graf de Deuteronomist werd genoemd, en deze leefde na de verwoesting van stad en tempel [3]).

De heer Kosters had evenwel des noods deze en dergelijke vraagstukken onopgelost kunnen laten. Het is bij kritische onderzoekingen, geloof ik, dringend noodig om zoo min mogelijk overhoop te halen, als ik mij zoo eens mag uitdrukken. De heer Kosters had kunnen volstaan met te constateeren: De verhalen in Deuteronomium zijn opgesteld in de tijdruimte tusschen Josia's regeering en het eind der ballingschap. Daarmede had hij gewonnen een vast punt van uitgang, waarvan niemand hem de juistheid betwist zou hebben.

Op het resultaat zijner onderzoekingen heeft deze dwaling geen invloed, maar hij zou op die manier tijd en krachten ge-

---

[1]) S. 4—8.
[2]) *Jeremia* bl. 37.
[3]) Zie Graf S. 109.

spaard hebben, die hij op een betere wijze had kunnen aanwenden.

De vraag toch: Welke verhalen hebben ten grondslag gelegen bij het opstellen der historische gedeelten van Deuteronomium? kan op drieërlei wijze beantwoord worden. Het zwaarste wordt zij, als men haar aldus stelt: Welke verzamelingen van overleveringen bestonden toen? Immers om haar te beantwoorden, moet men een vast resultaat erlangd hebben omtrent bijna alle kritische vragen, die bij het ontleden van den Pentateuch oprijzen. Dat doel stelt zich, gelijk vanzelf spreekt, onze doctorandus niet. — Vervolgens kan zij zeer gemakkelijk en populair beantwoord worden, wanneer men zich vergenoegen wil met algemeene resultaten, als b. v.: De auteur van Deuteronomium kent verhalen omtrent den eed van Jhvh aan Abraham, Izaäk en Jakob. Hij kent een verhaal over de wetgeving bij den Sinaï; maar bij dit bericht zegt hij niet, dat de priesters zich moesten heiligen, zooals in Ex. XIX staat; die bijzonderheid schijnt dus in het verhaal, dat hij vóor zich had, niet vermeld te zijn geweest. Hij kent een verhaal over de verspieding des lands; maar, terwijl in Num. XIII en XIV blijkbaar verschillende documenten saamgevoegd zijn, heeft hij slechts kennis gedragen van die, waarin alleen Kaleb als getrouwe verspieder voorkomt. Hij kent het verhaal over de zonde van Mozes, in Num. XX: 2—13 opgeteekend, niet, want hij laat Jhvh op Mozes vertoornd zijn om des volks wil. Hij gebruikt van Num. XV en XVI alleen die bestanddeelen, waarin de Rubenieten opstand maken; Korach c. s. kent hij niet; enz. enz. Met weinige uren werkens kan men aldus een resultaat verkrijgen, dat men in weinige bladzijden kan mededeelen. Maar het werpt ook niet veel vrucht af, en vaak zal het resultaat zelfs valsch wezen. Het schijnt b. v. zeer zeker, dat de auteur van Deuteronomium een verhaal over de wetgeving vóor zich gehad heeft, waarin Jhvh met hoorbare stem den decaloog afkondigt; terwijl toch een nauwkeurig onderzoek naar de samenstelling van Ex. XIX en XX, vergeleken met Deuteronomium, m. i. leert, dat die opvatting het eerst bij den laatste aangetroffen wordt [1]. Zulke oppervlakkige redeneeringen te houden is natuurlijk de wensch van den heer Kosters niet. — Eindelijk kan de vraag naar de bronnen van Deuteronomiums berichten aldus gesteld

[1]) Vgl. mijne verhandeling hierover in de eerste afl. van dezen jaargang.

worden: Hoe luidden de verhalen, die de auteur gebruikte? Nu wordt de vraag moeilijk te beantwoorden, want hiertoe moet men alle verhalen, waarvan de schrijver van Deuteronomium iets toont geweten te hebben, kritisch ontleden, en daarna uitmaken: dit bestanddeel is vóor-, dat na-deuteronomisch. Intusschen de vraag is wel te beantwoorden, daar de verhalen, die besproken moeten worden, niet uiterst talrijk zijn. Het had daarenboven den heer Kosters vrijgestaan om haar nog te beperken, wanneer zij hem te omvangrijk was. Maar het stond hem niet vrij om over die kritische operatiën luchtig heen te loopen, en ziedaar, wat hij vaak heeft gedaan. Hij heeft zijn taak niet nauwkeurig genoeg afgebakend en het doel van zijn onderzoek niet scherp in het oog gehouden. Gelijk hij b. v. van den Deuteronomist spreekt, zoo deelt hij ons ook gedurig mede, dat dit of dat gedeelte ongetwijfeld van den Elohist of van den Jahvist is. Wat bedoelt de schrijver daarmede? Hij is begonnen met te stellen, dat de critici ten onrechte van Ex. VI: 1, 2 uitgaan, dat men moet beginnen met Deuteronomium als ontleedmes te gebruiken. Maar dat beteekent, dat men van een Elohist of Jahvist vooreerst niet spreken mag. Wie toch die namen gebruikt, heeft een bepaalde voorstelling aangaande de samenstelling van den Pentateuch. *De* Elohist, *de* Jahvist, wie zijn dat? Bedoelt hij den Elohist van Kuenen, van Ewald, van Vaihinger, van Hupfeld, van Knobel of van Graf? Welken criticus heeft hij op het oog met het gebruik van de benaming: het *Grundschrift?* Van al die uitdrukkingen had er geene in zijn boekje mogen gevonden worden, behalve in zijn inleiding, waarin hij had kunnen schrijven, dat men vooreerst die benamingen niet gebruiken mag of dat hij ten minste ze niet gebruiken wil.

Gelijk nu de heer Kosters zulke termen van anderen overneemt, zoo laat hij zich ook in de ontleding der verhalen van Exodus en Numeri door anderen leiden, en dat was hem volstrekt ongeoorloofd. Indien er van de eene of andere legende, die uit verschillende bestanddeelen bestaat, reeds eene juiste ontleding gegeven was, welnu, dan was tegelijk ook de vraag beantwoord, wat Deuteronomium daarvan gekend heeft, en behoefde dat verhaal niet meer behandeld te worden. Volledigheidshalve had hij naar het werk, waarin het geschiedde, kunnen verwijzen, en daarmee punctum! Maar was een verhaal naar zijne meening nog niet goed ontleed, dan moest hij aan het werk, en

mocht zich daarvan niet luchtigjes afmaken met een: „dat verhaal zal wel zoo verdeeld moeten worden" of „'t is moeilijk de bestanddeelen nauwkeurig te schiften, maar in het algemeen zal wel...."; want dat nauwkeurig te doen was juist zijn taak. Nu zijn er enkele pentateuchische verhalen reeds nauwkeurig ontleed, en van alle vindt men eene analyse in Knobel's commentaar. Deze wordt ook door den heer Kosters vlijtig gebruikt. Tot zijn groote schade. Want, met allen eerbied voor den Giessenschen hoogleeraar, zijn kritiek is gewoonlijk even willekeurig als zijn exegese vaak oppervlakkig is.

Maar genoeg algemeene opmerkingen! Laat mij nu een verhaal behandelen, waarvan de Deuteronomist [1]) een bestanddeel vóór zich heeft gehad bij het omwerken van Josia's wetboek, een verhaal, dat de heer Kosters uitvoerig bespreekt [2]). Wij vinden het in Num. XIII en XIV.

Er zijn in deze hoofdstukken genoeg herhalingen en tegenstrijdigheden op te merken om het ontwijfelbaar te maken, dat zij geen verhaal uit één stuk bevatten. Wat o. a. het meest in 't oog springt, is dit, dat nu eens Kaleb de eenige verspieder is, die op Jhvh vertrouwt, en dan weer Jozua hem ter zijde staat. Kosters vergenoegt zich niet met het feit aan te wijzen, dat de Deuteronomist alleen die gedeelten van het verhaal heeft gekend, waarin van een verspieder Jozua geen sprake is; hij wenscht zoo nauwkeurig mogelijk aan te wijzen, uit welke verzen die gedeelten bestonden. Daartoe begint hij Num. XIII en XIV te ontleden. Maar hij maakt zich deze taak uiterst gemakkelijk. In éene bladzijde komen wij door dat werk heen en vinden wij de slotsom: „waarschijnlijk hebben wij dus te verdeelen als volgt: enz." Nu, alle waar is naar zijn geld. Het geld is *in casu* de aangewende moeite, en de analyse is niet zeer nauwkeurig. Kosters neemt [3]) drie berichtgevers aan. Maar de tweede, van wiens hand XIII: 17ᵇ—20, 22—24, 27—31, XIV: 10ᵇ—25, 40—45 zijn, schijnt niets van de murmureering des volks verhaald te hebben; terwijl het bericht van den derden met XIV: 1

[1]) Dezen naam gebruik ik nu in den zin van: den redacteur van ons boek Deuteronomium.

[2]) Bl. 37 vgg.

[3]) Nagenoeg eenstemmig met Knobel.

aanheft, dus met de woorden: „En de geheele vergadering hief haar stem op" enz. Waar is het begin van dit verhaal? Moet men aannemen, dat de redacteur drie verhalen vóor zich heeft gehad en daaruit willekeurig stukken heeft gekozen, die hij naast elkaar zette? Dat mag men niet stellen, tenzij men de reden eener dergelijke handelwijze gissen kan. Een joodsch redacteur was niet bang voor herhalingen, en Num. XIII—XIV zelf bewijst, dat hij liever tegenstrijdige gedeelten van twee verhalen bewaarde en aan elkaar toevoegde, dan iets uit zijne documenten onvermeld te laten. Wij kunnen niet zeggen: dat bericht heb ik geheel ontleed, vóordat wij de bestanddeelen er van in hun geheel kunnen aantoonen.

In Num. XIII—XIV zijn m. i. terug te vinden twee in vele opzichten van elkander afwijkende verhalen over de verspieding van Kanaän. Beide zijn nagenoeg ongeschonden bewaard en door een redacteur zoo met elkaar samengevlochten, dat hij er slechts zeer weinig aan toevoegde.

Om die twee oorspronkelijke verhalen [1]) terug te krijgen, lette men op de tegenstrijdigheden in het gecombineerde verhaal.

1°. Volgens XII: 16, XIII: 3, 26 (A) is de woestijn Pharan de plaats, vanwaar de verspieders worden uitgezonden. Maar in het laatste vers wordt tegelijk Kades genoemd; „zij keerden weder naar de woestijn Pharan, naar Kades." Kades leest men ook in Num. XXXII: 8, Deut. I: 19 enz., Joz. XIV: 6. Doch Kades of Kades-Barnea lag niet in de woestijn Pharan, maar in de woestijn Zin, en Israël kwam daar eerst na den mislukten aanval op Horma, Num. XX: 1, 14, 22. Met die ligging komt het overeen, dat volgens Num. XIII: 21 (B) het land verspied werd van de woestijn Zin af. Met welk recht Pharan en Zin geïdentifieerd worden op de kaart in Bunsen's *Bibelwerk*, overgenomen in Kuenen's *Godsdienst der Israëlieten*, begrijp ik niet. Vs. XIII: 26, waar Pharan en Kades saamgevoegd worden, is dus vrucht eener combinatie en bevat niet den onvervalschten text van een der verhalen.

2°. De omvang van het verspiede land wordt verschillend opgegeven. In XIII: 17—20, 22—24, 29 (A) is het alleen het Zuiden, bepaald de streek van Hebron. In vs. 21 (B) het geheele land tot de Syrische grens toe.

[1]) Proleptice duid ik hen reeds dadelijk met A en B aan.

3°. Het verslag der verspieders is ook onderscheiden. Volgens A wordt het land geprezen om zijn vruchtbaarheid, terwijl de kracht der Enakieten tegen deze aantrekkelijkheid opwoog (XIII: 27—29). B laat de verspieders het land lasteren (XIII: 32, XIV: 31, 37), terwijl alleen Jozua en Kaleb de eer van Kanaän ophouden (XIV: 6—8).

4°. Volgens A is alleen Kaleb getrouw (XIII: 30, XIV: 24). B kent ook Jozua als verspieder, die het volk ten goede raadde (XIV: 6, 30, 38). Deze berichtgever kan dus ook de naamlijst der verspieders, waarop Jozua voorkomt, vermeld hebben (XIII: 4—16).

5°. De zonde, waaraan het volk zich schuldig maakt, is niet in alle deelen des verhaals dezelfde. Volgens XIV: 1, 11—23 (A) is het ongeloovig; volgens XIV: 2, 4, 9, 26, 33, 35, 36 (B) maakt het oproer.

6°. De strafaankondigingen verschillen in de hoofdzaak niet. Op de eene plaats, XIV: 28 vgg. (B), wordt wel uitvoeriger de omzwerving in de woestijn, waartoe Israël veroordeeld was, beschreven dan op de andere, XIV: 22 (A), maar de omzwerving is overal de straf. In de belofte aan Kaleb of aan Kaleb en Jozua gegeven bestaat echter verschil van bericht. Waar Kaleb alleen voorkomt (A), erlangt hij tot loon zijner getrouwheid het land, door hem verspied (XIV: 24). Wanneer Jozua hem ter zijde staat (B), wordt de belofte beperkt tot de aankondiging, dat van alle mannen boven de twintig jaar zij alleen het beloofde land zullen zien (XIV: 30). Daarmede komt zeer goed overeen, dat waar Kaleb alleen vermeld wordt en de toezegging van een bepaalde erve ontvangt, de bedreiging in deze algemeene woorden wordt uitgesproken: „Zij, die mij nu tienmalen verzocht hebben, hoewel zij mijne wonderen in Egypte en in de woestijn hebben gezien, zullen Kanaän niet zien. Al mijne verachters zullen het niet zien (XIV: 22, 23)"; terwijl daar, waar aan Jozua en Kaleb persoonlijk de intrede in het beloofde land gegund wordt, de bedreiging luidt: „Alle mannen boven de twintig zullen in de woestijn sterven."

7°. Soms is Mozes de handelende persoon, XIII: 1, 3, 17. XIV: 11, 39 (A), soms wordt Aäron hem toegevoegd, XIII: 26. XIV: 2, 26 (B), terwijl ook in XIII: 2 bij het bevel der uitzending een meervoud wordt gebruikt, hoewel Mozes alleen wordt toegesproken. — Over dit vers straks meer.

Er zijn dus redenen te over om aan te nemen, dat in XIII, XIV twee berichten vermengd zijn, en vingerwijzingen genoeg om in 't ruwe uit te maken, welke trekken het eene verhaal van het andere onderscheidden. De verzen, waarachter ik een A plaatste, behooren bij elkaar, desgelijks de met B geteekende.

Hiermede is echter de taak der analyse nog niet volbracht. Enkele plaatsen geven moeilijkheid, en de vraag is nog niet opgelost: Hoe zijn de twee verhalen met elkaar in verband gebracht? is B een omwerking van A? of heeft een redacteur beide verbonden?

Om daar achter te komen moeten wij enkele verzen afzonderlijk gadeslaan.

XIII: 26 is zeker niet uit één stuk, gelijk wij boven reeds zagen, daar hier de woestijn Pharan en Kades saamgekoppeld worden. Is de naam Aäron daar ook tegelijk ingeslopen? Wij komen tot die vraag, omdat het onmiddelijk volgende blijkbaar tot A behoort. Immers wij lezen hier, dat de verspieders de vrucht des lands lieten zien en het land prezen, terwijl het plukken dier vrucht en de lofreden bepaald voorkomen in het verhaal, waar Kaleb alleen als geloovig verspieder vermeld wordt, in onderscheiding van het verhaal, waar Jozua en Kaleb samen handelen, welk verhaal de verspieders Kanaän laat lasteren. Vs. 26 behoort dus bij A, het sluit zich onmiddelijk aan vs. 24 aan. Maar de vermelding van Aäron behoort bij B. Nu merke men op, dat vs. 27 vgg. alleen de vermelding van Mozes veronderstellen: „Zij verhaalden *hem*", „het land waarheen *gij (sing.)* ons gezonden hebt", „Kaleb deed het volk zwijgen tegenover *Mozes*." Het is dus geen willekeur, wanneer wij veronderstellen, dat òf de naam Aäron hier in is gevoegd door den overwerker B of den redacteur, en A dit bericht heeft gehad: „Zij kwamen tot Mozes en de geheele gemeente Israëls naar de woestijn Pharan en brachten hem bescheid en lieten hem de vrucht des lands zien," òf dat vs. 26 zelf eene combinatie bevat van A en B, zoodat tot A behoord heeft de vermelding van Mozes, de woestijn Pharan, en de tentoonstelling der vrucht, tot B de vermelding van Mozes, Aäron en de geheele gemeente, de naam Kades en het antwoord-brengen aan de geheele gemeente.

De eenige moeilijkheid is in het laatste geval het suff. plur. in אֹתָם, dat alleen op Mozes terugslaat. Daar echter de LXX

en de vulgata het niet uitdrukken [1]), schrappen wij dat en erlangen dan deze twee texten.

A (zich aansluitende aan vs. 24) „En zij gingen tot Mozes in de woestijn Pharan en toonden de vrucht des lands en verhaalden hem enz."

B (zich aansluitende aan vs. 25) „En zij kwamen tot Mozes en Aäron en de geheele gemeente naar Kades en brachten hun en der geheele gemeente bescheid en (vs. 32) zij lasterden het land."

Vervolgens moeten wij acht geven op XIV : 24, 25, waar wij lezen: „Kaleb zal in het door hem verspiede land komen en zal het beërven. En de Amalekieten en de Kanaänieten (zijn) wonende in het dal. Keert morgen om naar de woestijn in de richting der schelfzee." Die zin zit vrij wonderlijk in elkaar. Dat er een historische aanteekening in het verhaal wordt ingevlochten, is in A niet ongewoon, zie XIII : 22, 24. Maar dat bevel: „Keert om naar de woestijn", volgt hier zeer vreemd op, daar de bedreiging reeds uitgesproken was. Ik houd deze woorden voor het werk van den compilator, vooral omdat wij in XX : 1, 14 lezen, dat Mozes van Kades uit, waarheen hij uit de woestijn Pharan getrokken was, tot den Edomietischen koning het verzoek richtte om Israël den doortocht door zijn land te vergunnen. Kades moet oostelijker liggen dan de woestijn Pharan: anders is die wensch onbegrijpelijk, en het bevel: „Wend u naar de schelfzee", is dan niet opgevolgd. De redactor heeft die woorden ontleend aan het verhaal in Deuteronomium (I : 40) [2])

Aan de historische aanteekening: de Amalekieten en Kanaänieten bewonen het dal, sluit zich onmiddelijk vs. 39 aan. De plaatsing van dit vers zou alleen voldoende zijn om ons te nopen tot het erkennen van tweeërlei bericht. Immers er gaat aan vooraf (het slot van B): „En de lasteraars van het land kwamen om door een plaag voor Jhvh's aangezicht," en daardoor wordt onbegrijpelijk het volgende: „En Mozes sprak deze woorden tot het volk." Vs. 38 kan, òf van B, òf van den redacteur zijn.

Het meeste moeite baart het begin, XIII : 1 vgg. Vreemd is het gebruik van den naam Hozea in plaats van Jozua. Nog slechts een-

---

[1]) De Syr. heeft het wel.

[2]) De Deuteronomist gebruikt het werkwoord פנה meermalen zoo (I : 7, II : 1, 9, III : 1).

maal komt hij voor, nl. Deut. XXXII : 44. Dewijl daar echter alle vertalingen „Jozua" lezen, hebben wij er, geloof ik, eenvoudig aan een schrijffout te denken. En in Num. XIII dan? Zou de stelling te gewaagd zijn, dat B in de naamlijst „Jozua" geschreven heeft, maar dat de eerste letter van dien naam uitgewischt was in het document, dat de redacteur vóor zich had, en dat hij, het letterlijk overnemende, er aan toevoegde: „En Mozes noemde Hozea: Jozua"? Het komt mij het waarschijnlijkst voor. De aanhef van A is blijkbaar vs. 1. Mozes toch staat daar alleen, vs. 2 behoort daarbij en vs. 3: „*Mozes* zond ze *uit de woestijn Pharan*" desgelijks. Het meervoud שלחו is dan ontstaan uit een schrijffout. De vertalingen drukken het ook niet uit. Maar nu volgt op vs. 3 oogenblikkelijk de naamlijst, die tot B behoort, besloten met de woorden: „dit zijn de namen der verspieders, die Mozes uitzond." Dat is waarschijnlijk de aanhef van B geweest.

Wij krijgen langs dezen weg de volgende verhalen:

A. XIII : 1, 2 en 3: Jhvh zeide tot Mozes: zend verspieders, 12 man, uit iederen stam één. 17—20: En Mozes zond ze naar het zuiden van Juda met eene uitvoerige lastgeving. 22—24: Zij volbrachten dien last en namen een druiventros mede. Vandaar de naam Eskol. 26 (partim), 27—31: Zij brachten Mozes antwoord, prezen het land, maar spraken met vrees van de Enakieten, en, terwijl Kaleb het volk geruststelde, hielden zij vol, dat men niet moest optrekken. XIV : 1: Het volk was daarover verschrikt en weende in dien nacht. 11—25*a*: Jhvh, daarover vertoornd, werd door Mozes verbeden, maar zwoer, dat zijn heerlijkheid zich hierin openbaren zou, dat geen dier ongeloovigen Kanaän zou betreden. Kaleb daarentegen zou de bergstreek van Hebron beërven. (De Amalekieten en Kanaänieten bezetten het dal). 39—45: Mozes bracht die bedreiging over, waarop het volk, wanhopig, tegen Horma optrok en verslagen werd.

Hieraan sluit zich XX : 1, 14 aan.

B. XIII : 16*a*: Dit zijn de namen der verspieders. 4—15: De naamlijst (behalve de eerste woorden: *dit zijn hunne namen*). In deze lijst stond Jozua. 21 Zij verspiedden het geheele land. 25, 26 (partim): keerden na veertig dagen terug tot de vergadering in Kades; 32: waar zij het land lasterden, terwijl zij de Enakieten met vrees vermeldden. XIV : 2—10: De Israëlieten spanden daarop samen om onder een ander hoofd naar Egypte terug

te keeren. Jozua en Kaleb, die beiden tot de verspieders behoorden, prezen het land en zochten het volk te bevredigen, maar liepen gevaar om gesteenigd te worden, toen Jhvh's heerlijkheid verscheen. 26—37: Jhvh sprak nu het vonnis uit, dat zij veertig jaar moesten omzwerven en allen, die boven de twintig jaren waren, in de woestijn zouden omkomen, behalve Jozua en Kaleb. De verspieders stierven dadelijk aan een plaag.

C, de compilator, nam beide berichten letterlijk over, verbond de naamlijst der verspieders met den aanhef van A door inlassching der woorden: *dit zijn hunne namen*, en plaatste den aanhef van B achter de naamlijst; voegde vs. 16*b* er in: *Mozes noemde Hozea: Jozua;* maakte bij het samenstellen van vs. 26 een kleine verandering door uit het bericht van A „zij gingen naar Mozes" de woorden „*naar Mozes*" weg te laten, als reeds overgenomen uit het bericht B; voegde vs. 25*b* aan het oorspronkelijk bericht A toe; en laschte wellicht ook vs. 38 in.

Deze ontleding beveelt zich, geloof ik, door haar eenvoud aan.

Nu zullen wij zien, wat Deuteronomium van die verhalen gekend heeft. In I: 19—46 komt het bericht der verspieding voor. Oogenblikkelijk blijkt het, dat hij A heeft gekend. Maar enkele verschijnselen doen ons vragen: Heeft hij verhaal B ook gekend? Dat zou ons verwonderen, want Deuteronomium wijkt in menig opzicht van B af, vooral hierin, dat hij geen verspieder Jozua kent, slechts het zuiden des lands laat verspieden en aan het volk alleen ongeloof ten laste legt. Maar vs. 39 doet ons twijfelen. Daar toch lezen wij: *En uwe kinderen, waarvan gij zeidet: zij zullen ten buit wezen*, „en uwe zonen, die heden nog geen onderscheid tusschen goed en kwaad weten, die zullen in het beloofde land ingaan." De onderstreepte woorden kunnen onmogelijk door den Deuteronomist bedacht zijn. Kwamen zij voor in de murmureering der Israëlieten, dan wel; maar daar komen zij niet voor, en dat woord: „*waarvan gij zeidet*" wijst ons dus op een document, waaraan hij die uitdrukking ontleende. Welnu, zij staat in Num. XIV: 3 en 31. De Israëlieten klagen: „Onze kinderen zullen ten buit zijn," en Jhvh zegt in zijne bestraffing: „Uw kinderen, waarvan gij gezegd hebt: zij zullen ten buit zijn, die zal ik brengen enz." Daaraan moeten de woorden in Deuteronomium ontleend zijn. Maar die verzen behooren tot B, en er is geene analyse van het verhaal in Numeri mogelijk, waardoor zij aan A toegekend worden. Dus: óf de Deuteronomist heeft B gekend en niets aan zijn

verhaal ontleend dan die éene uitdrukking, óf de eerste woorden van Deut. I : 39 zijn een interpolatie. Het laatste is ongetwijfeld het geval. Zij kunnen in den text zeer goed gemist worden en de LXX heeft ze ook niet.

Al heeft de Deuteronomist verhaal B niet gekend, toch komen zij in menig opzicht overeen. Beiden laten de verspieders uitzenden van Kades-Barnea, en beiden vermelden uitdrukkelijk den tijd van veertig jaren, gedurende welke Israël in de woestijn heeft gezworven, hoewel de Deuteronomist die bijzonderheid niet invlecht in de bedreiging bij deze gelegenheid, gelijk B. Maar dit zijn geen redenen om aan B een hoogeren ouderdom toe te kennen, want die trekken van het verhaal kunnen evengoed oorspronkelijk eigen zijn aan den Deuteronomist als aan hem. Dat zijn zij ook inderdaad. De Deuteronomist verwerkt de overleveringen tot een geheel en heeft bij dat werk zijn leidende gedachten. Gaan wij na, welke.

De oude overlevering A is een der bronnen, waaruit hij put. Deze dagteekent uit het Richtertijdvak, gelijk ontwijfelbaar is door de historische aanteekening in XIV : 25: „de Amalekieten en de Kanaänieten wonen in het dal." Vgl. Richt. I : 19, waar ons verhaald wordt, dat de stam Juda wel het bergland veroverde, maar niet het dal, omdat de bewoners daarvan ijzeren wagens hadden. Die toestand veranderde onder Davids regeering. In den tijd daarvóor was een auteur ook het gemakkelijkst in staat, zulk eene uitvoerige beschrijving van de ligging der uitheemsche stammen te geven, als wij XIII : 20 aantreffen. Later was de herinnering daarvan uitgewischt.

De schrijver van A nu had twee feiten te verklaren; vooreerst, dat het volk van Jhvh niet regelrecht van Egypte het beloofde land was binnengetrokken, ja, te vergeefs had beproefd om Horma te veroveren en van den zuidkant Kanaän binnen te dringen, en ten tweede, dat Kaleb, een niet-Israëliet, een erfdeel onder de kinderen Jacobs had, en wel zulk een belangrijk erfdeel als Hebron was. Hij loste beide moeilijkheden op. De omzwerving vóor de verovering was veroorzaakt door het gemis aan vertrouwen bij de Israëlieten. Jhvh had geen bevel gegeven tot den aanval op Horma. En Kalebs ijver voor Jhvh had hem zulk eene eervolle plaats verschaft.

De eerste, die den duur der omzwerving op veertig jaren geschat heeft, is, voor zoover wij weten, Amos geweest (V : 25),

of liever hij gebruikt die uitdrukking om een lang tijdsverloop te kennen te geven. De Deuteronomist vat haar letterlijk op.

De oude overlevering gaf zeer schrale berichten over den tijd der omzwerving. Zij liet de Israëlieten gaan van de woestijn Pharan naar Kades, van waar Mozes te vergeefs beproefde om in der minne van de Edomieten den doortocht door hun land te verkrijgen, zoodat hij genoodzaakt was om het gebergte Seïr om te trekken. Het land der Edomieten, en ook dat der Moabieten en Ammonieten, omtrekkende, kwamen de Israëlieten in het voormalige grondgebied van de Moabieten en Ammonieten, toen door de Amorieten bezet, en veroverden dat. Ook de berichten hierover werden in Num. XXI niet opgeteekend als historische bijzonderheden, maar om Israël te verdedigen tegen de beschuldigingen der kinderen Loths, dat zij hun land bezet hadden. [1])

De vraagstukken van den ouden tijd boezemden den Deuteronomist geen belang in, behalve de vraag, waarom Israël zoo lang in de woestijn had rondgezworven. Voor zijn verbeelding kreeg de geschiedenis eene andere gedaante. Hij stelde zich voor, dat Israël in de woestijn ten westen van Seïr het grootste gedeelte der veertig jaren had doorgebracht, en dat wel gedwongen door het goddelijk bevel. Kades werd voor hem de plaats, waar zij eenigen tijd waren gebleven en van waar Jhvh hen langzaam het land van Edom had omgevoerd (II: 1), niet omdat de Edomieten Israël den doortocht weigerden, maar omdat Jhvh het booze, ongeloovige geslacht wilde laten uitsterven. Toen deze tocht lang genoeg had geduurd, mochten zij zich noordwaarts wenden, ten oosten van Edomitis, maar dat land niet aanvallen, evenmin als Moabitis en Ammonitis (II: 2 vgg.). Wel hadden zij dat kunnen doen, want de Edomieten vreesden reeds voor het volk van Jhvh (II: 4). Maar Jhvh had aan die volken dat land beschikt. De tocht der Israëlieten was dus niet bepaald door den drang der omstandigheden. Zij hadden zich niet bewogen zooals zij het best konden. Maar Jhvh had naar zijn raadsbesluit, dat opgemaakt was met het oog op Israëls roeping en zonden, het volk geleid. Het strafgericht werd voltrokken. Alle krijgslieden, die zoo ongeloovig waren geweest, stierven in de woestijn (II: 15, 16). Daarbij drong zich nog een vraag aan den Deuteronomist op: Waarom is Mozes ook in de woestijn gestorven?

---

[1]) Vgl. Kosters, blz. 62 vg.

Die vraag was bij den ouden berichtgever niet opgekomen, omdat hij wel in het algemeen het voorbijgaan van een menschengeslacht vóór de verovering als een straf had aangemerkt, maar dat niet zoo letterlijk had opgevat als de Deuteronomist, die Israël bepaald achtendertig jaren in de woestijn laat blijven, alleen om uit te sterven. Deze lost het raadsel van Mozes' dood eenvoudig op door hem te laten zeggen: Ook op mij was Jhvh vertoornd om uwentwil (I : 37 en elders). Kaleb, in wien natuurlijk de auteur weinig belang stelde, wordt ook slechts ter loops vermeld (vs. 36).

De historie-beschouwing van den Deuteronomist, zijn dogmatisch pragmatisme, heeft dus een vrij grooten invloed gehad op zijn voorstelling van het gebeurde.

Verhaler B heeft zijn voetspoor gedrukt. Zijn relaas is de ontwikkeling van dat van den Deuteronomist. De strafaankondiging wordt nog letterlijker opgevat. A had gezegd: Geen dier ongeloovigen, geen der verachters van Jhvh, zal Kanaän zien. De Deuteronomist: Het geheele geslacht der krijgslieden zou voorbijgaan. B omschrijft: Alle menschen boven de twintig jaren zullen sterven, terwijl hij ook duidelijk onder woorden brengt, wat de Deuteronomist slechts feitelijk stelt: in *deze* woestijn zullen zij vallen (XIV : 29, 32, 35). Maar nu stuit hij op de moeilijkheid: En Jozua dan? Behoorde die daar ook niet onder? Om deze op te lossen wordt Jozua als verspieder geteekend. De belofte aan Kaleb, dat hij Hebron zou beërven, boezemde den naëxielischen Israëlieten geen belang meer in, en hij ontvangt dus slechts nevens Jozua de toezegging, dat hij van het algemeen doodvonnis zal uitgesloten zijn. Ook schijnt B het onbillijk gevonden te hebben, dat de lasterende verspieders geen zwaarder straf ontvingen dan de door hen verleide Israëlieten. Daarom laat hij hen aanstonds door een plaag sterven. Niet onwaarschijnlijk is het, dat hij nog een ander doel had dan een paar moeilijkheden op te lossen. Hij verandert de oude overlevering ook hierin, dat hij de verspieders het land laat lasteren en de Israëlieten oproer maken en het plan opvatten om naar Egypte terug te keeren. Schuilt hierin ook een polemiek tegen een richting in zijn tijd? Het is zeer waarschijnlijk.

Dat de compilator eindelijk zoo weinig begrijpt van de verhalen, die hij in elkaar vlecht, en Kades in de woestijn Pharan plaatst, verwondert ons niet. Die plaatsnamen waren toen zeker

grootendeels uitgewischt. Flavius Josephus laat de verspieders van Pharan uitgaan en noemt het *Φα'ραγξ* [1]), en wat het gelooven aan de waarheid van twee tegenstrijdige berichten aangaat, die kunst verstaat nog menigeen.

Onze analyse van Num. XIII—XIV dient ons verder om uit te maken, dat Num. XXXII : 8—15 naëxielisch is, want de auteur heeft verhaal B gebruikt.

De auteur van Jozua XIV : 6—15 heeft bepaald het verhaal van Deuteronomium gekend, zoo hij niet zelf de Deuteronomist is. Maar in dat geval zijn in vs. 6 geïnterpoleerd de woorden: „En ten uwen opzichte", die kennis van verhaal B verraden, maar ook in dit verband zeer misplaatst zijn.

Deze analyse diene den heer Kosters tot opheldering mijner meening, wat zijn geschrift had moeten bevatten. Of mijne ontleding waar is, laat ik aan zijn oordeel en aan dat van andere deskundigen over. Maar ik geloof, dat men langs dezen weg kan komen tot beantwoording der vraag: Hoe luiden de overleveringen, die de redacteur van Deuteronomium als bouwstoffen voor zijn verhaal gebruikt heeft? En zoo alleen kunnen wij een vasten grondslag verkrijgen voor een kritiek der pentateuchische verhalen. Al die bijzondere resultaten vereenigd zullen ons misschien eindelijk doen komen tot een volledige oplossing der vraag, uit welke oorkonden de Pentateuch in zijn geheel is saamgesteld.

Hartelijk wenschen wij Dr. Kosters toe, dat hij veel opgewektheid moge hebben om onder zijn pastoralen arbeid het O. T. te bestudeeren en dat hij bij zijn onderzoekingen genoeg vinden moge om iets te kunnen bijdragen tot betere kennis der geschiedenis van den Israëlietischen godsdienst.

Harlingen. H. Oort.

---

[1]) Arch. III, 14. 1.

DE EERSTE DAG VAN HET FEEST DER ONGEZUURDE BROODEN.

---

15 *Nisan, ook volgens Johannes de sterfdag van Jezus, of proeve ter oplossing van het hoofdbezwaar tegen de echtheid van het vierde Evangelie*, door J. C. Diehl, Predikant te Leerdam. (Tiel, 1868).

Indien het zelfvertrouwen, waarmede een auteur zijne stellingen uitspreekt, als bewijs voor hare waarheid gelden kon, dan zou onze kennis van de Hebreeuwsche oudheid in het jaar 1868 door eene belangrijke ontdekking zijn uitgebreid geworden. De heer Diehl is ten volle overtuigd, dat hij zijne voorgangers in de exegese van het O. Testament en in de Israëlietische archaeologie op eene grove dwaling betrapt heeft. Reeds op bl. 31 van zijn geschrift, na zijne eigene opvatting te hebben medegedeeld, maar nog vóórdat hij al zijne bewijzen had voorgedragen, roept hij uit: „Doch waarom over eene zaak, die zoo duidelijk is, zooveel gesproken? waarom eene tijdsbepaling zoo uitvoerig bewezen, die zoo ontwijfelbaar is?" En eenige bladzijden verder: „Zoo meenen wij dan een resultaat te hebben verkregen, zóó vast als een exegetisch onderzoek niet altijd oplevert. In volkomen overeenstemming met al de plaatsen van het O. Verbond, die over het paaschfeest spreken, enz." (bl. 55). Voor het door hem beatreden gevoelen vindt hij geene andere verklaring dan „de kracht der overlevering" (bl. 56).

Op grond van deze en dergelijke uitspraken zou men licht vermoeden, dat de ontdekking van den heer Diehl, zoo al niet

zeker, dan toch hoogst waarschijnlijk was. Werkelijk heeft zij reeds eenige juichtonen uitgelokt. [1]) Doch een nauwlettend onderzoek leert aanstonds, dat wij hier een nieuw bewijs hebben voor de oude waarheid, dat zelfvertrouwen ook op zelfbegoocheling berusten kan. Het gevoelen van den heer Diehl heeft ter nauwernood schijn van grond en niet de allerminste kans om „de dwaling, die, hoe algemeen ook aangenomen, toch eene dwaling is" (bl. 33), te verdringen.

Het is mijn voornemen, dit kortelijk aan te toonen. Doch vooraf een enkel woord over het verband, waarin de archaeologische ontdekking staat tot het critische vraagstuk, dat in den titel van Diehl's geschrift genoemd wordt.

In de laatste jaren verbreidde zich in allengs ruimer kring de overtuiging, dat er ten aanzien van den laatsten maaltijd en den sterfdag van Jezus een onvereffenbaar verschil bestaat tusschen de Synoptici en den vierden Evangelist. Volgens de Synoptici heeft Jezus op den bij de wet bepaalden tijd met de zijnen het paaschlam gegeten en is hij in den daarop volgenden nacht gevangen genomen en veroordeeld. De auteur van het 4de Evangelie vermeldt niet, dat Jezus het pascha gevierd heeft, leert veeleer, dat het nog moest gevierd worden aan den avond, volgende op den dag van Jezus' kruisiging. Naardien algemeen erkend wordt, dat het paaschlam werd gegeten op den avond, waarmede de 15de Nisan begon, zoo kan men het bedoelde verschil ook aldus formuleeren: de sterfdag van Jezus is bij de Synoptici de 15de, bij den 4den Evangelist de 14de Nisan.

Dezen ondersteldeń strijd noemt de heer Diehl „het hoofdbezwaar tegen de echtheid van het vierde Evangelie". Zietdaar eene waardeering van het betrekkelijk gewicht van dit en de overige bezwaren, waarmede zeker slechts weinigen zullen instemmen. Ter nauwernood kunnen wij het vermoeden weren, dat de Schrijver, overtuigd dat hij dit bezwaar kon wegruimen, daaraan gereedelijk beslissende waarde heeft toegekend, in de stille hoop, dat de overschietende moeilijkheden nu van zelve verdwijnen zouden, voorzoover ze niet reeds door anderen waren opgelost (verg. bl. 5). Doch hoe dit zij, met recht verwachten

---

[1]) Verg. *Kerk. Courant*, 1869, No. 3 (16 Januarij) en vooral L. L. Dibbits *Eene moeielijke quaestie opgelost* (Geloof en Vrijheid, 1869, I: 114—130).

wij, dat het hoofdbezwaar met de grootst mogelijke nauwgezetheid zal zijn gewogen en wederlegd: op de geneigdheid der tegenpartij om het prijs te geven mocht althans niet worden gerekend. Heeft de heer Diehl aan deze niet onbillijke verwachting beantwoord?

Men kan — zoo vernemen wij van hem — in den strijd tusschen de Synoptici en Johannes òf voor de eerstgenoemden òf voor den laatste partij kiezen. Zoolang men hunne berichten op zich zelve beschouwt, schijnt de schaal ten gunste van Johannes over te hellen. Het verhaal der Synoptici blijft bedenkelijk, zoolang men, volgens het algemeene gevoelen, aanneemt, dat de 15de Nisan de eerste dag van het feest der ongezuurde brooden en dus een rustdag was (bl. 10—12). Doch uit de getuigenissen over den pascha-strijd der 2de eeuw blijkt duidelijk, dat volgens den Apostel Johannes Jezus vóór zijn dood het pascha heeft gevierd en wel op den avond, die op den 14den Nisan volgde. Zóó verhalen de Synoptici. Hun bericht blijkt dus de voorkeur te verdienen. Maar tevens blijkt, dat de voorstelling van het vierde Evangelie, indien zij van de synoptische afwijkt, niet aan den Apostel Johannes kan worden toegekend (bl. 12 verv.). Anders uitgedrukt: indien de 4de Evangelist verhaalt, dat Jezus reeds op den 14den Nisan gekruisigd is, dan is hij Johannes niet.

Tot dusver gaat alles goed. Men kon misschien wenschen dat de pascha-strijd duidelijker ware beschreven, doch ten slotte zijn wij dan toch gekomen tot eene eenvoudige *casus positio*. Wij zijn voorbereid op hetgeen nu noodwendig volgen moet. Indien in het 4de Evangelie de 14de de sterfdag is, dan is dat Evangelie niet-johanneïsch. Goed zoo. Er zal dus nu bewezen worden, dat de werkelijkheid aan dit „indien" niet beantwoordt, dat Jezus bij Johannes niet op den 14den wordt gekruisigd. Wij nemen ons N. Testament reeds ter hand en slaan de bekende plaatsen (*Joh.* XIII: 1, 29; XVIII: 28; XIX: 14) op.... Zacht wat! Die plaatsen kunnen wij vooreerst nog laten rusten. We zijn op bl. 20 en eerst op bl. 83 komen ze ter sprake. Vooraf ontvangen wij iets anders, een archaeologisch betoog over den 14den en den 15den Nisan. Het houdt in, dat niet de 15de, maar de 14de Nisan de eerste dag van het feest was; dat dus de 14de de rustdag was, waarop niet mocht worden recht gesproken; dat derhalve — — — Johannes de kruisiging van Jezus

niet op dien 14den kan hebben gesteld. Dit laatste heb ik er moeten bijvoegen, om het verband tusschen de archaeologische quaestie en de vraag naar den oorsprong van het 4de Evangelie te herstellen. Op geene andere wijze kan dat verband worden gelegd. Tot zijn eenvoudigsten vorm teruggebracht komt het betoog van den heer Diehl hierop neer: Jezus is niet op den 14den gestorven; dus heeft de vierde Evangelist dat ook niet bericht. Voorwaar een gloednieuwe critische canon, welks toepassing vooreerst aan de geschiedvorschers handen vol werks geven zal!

Ten slotte, het is zoo, komen dan toch de boven aangewezen plaatsen van het 4de Evangelie in behandeling (bl. 83—104). De Schrijver heeft gevoeld, dat, in deze eeuw van modern ongeloof, sommigen wellicht door het voorafgaand betoog zich niet zullen laten overtuigen. Hij heeft begrepen, dat er zouden zijn, die boven en behalve zijn „het mag er niet staan" ook nog wenschen te ontvangen het bewijs, dat het er niet staat. Nu moet van twee dingen één waar zijn. Of dat bewijs is geleverd: Johannes noemt dus den 14den Nisan niet als den sterfdag; in dat geval is, voor de vraag naar de authentie van het 4de Evangelie, het archaeologisch betoog overbodig, een *hors d'oeuvre*. Of dat bewijs is niet geleverd; Johannes noemt dus den 14den als den sterfdag; in dit geval is aan de bezwaren tegen de authentie van het 4de Evangelie een zeer groot, onoverkomelijk bezwaar toegevoegd; de auteur van dat Evangelie is dan door den heer Diehl betrapt op eene grove archaeologische fout, waarvan tot heden toe niets bekend was. Welke der twee termen van dit dilemma aan de werkelijkheid beantwoordt? De heer Stemler heeft het reeds gezegd: „Wat doet hierbij de Schrijver? Hij gaat Johannes geweld aandoen, door hem te verklaren uit de eerste drie, en nu moet Johannes allerlei willekeurige operatiën zich getroosten". [1]) Zoo is het inderdaad. Het is alleen wat zacht uitgedrukt. In langen tijd was mij zulk exegetisch geknoei niet onder de oogen gekomen, als in de laatste 20 bladzijden van Diehl's geschrift gepleegd wordt. Inzonderheid is de verklaring van *Joh.* XVIII: 28 een waar *curiosum*. Te herhalen wat reeds zoo dikwerf en zoo goed tot handhaving van de na-

[1]) *Godg. Bijdragen* voor 1869, bl. 187. Men zal bemerken, dat ik in nog vele andere punten met dezen beoordeelaar samentref.

tuurlijke opvatting der genoemde plaatsen is gezegd, acht ik geheel overbodig.

Wat den heer Diehl overkomen is, laat zich psychologisch zeer gemakkelijk verklaren. Door de Johanneïsche quaestie is hij er toe gebracht om de chronologie van het Joodsche paaschfeest te bestudeeren. Die studie leidde hem tot eene bepaalde uitkomst, die ik straks zal beoordeelen. Doch terwijl hij zich daarmede bezig hield en toen hij zijn resultaat zou mededeelen, is de lust om eene bijdrage te leveren tot handhaving der authentie van het 4de Evangelie hem te machtig geworden. De lauweren, reeds door zoo menigen Miltiades in den strijd voor Johannes behaald, hebben dezen Themistocles geene rust gegund. Vandaar dat hij zijn archaeologisch onderzoek aankondigt als „proeve ter oplossing van het hoofdbezwaar tegen de echtheid van het vierde Evangelie". Het is niets minder dan dat. In het gunstigste geval — als het nl. verworpen wordt — laat dat onderzoek de Johanneïsche vraag *in statu quo;* in het minder gunstige geval voegt het aan de bezwaren tegen de authentie een nieuw toe. De ontdekking van den heer Diehl staat in verband tot de synoptische voorstelling van de lijdensgeschiedenis. Als waar erkend zou zij eene bedenking, dikwijls tegen die voorstelling ingebracht, uit den weg ruimen. Met Johannes hangt zij dán alléén samen, wanneer men kans ziet dezen naar de Synoptici te verwringen. Is men daarin geslaagd, dan is natuurlijk óók voor Johannes het bezwaar weggenomen, dat men tegen de Synoptici pleegt in te dienen.

Doch genoeg. Zonder mij verder in te laten met het gebruik, dat de heer Diehl van zijne ontdekking maakt, ga ik thans die ontdekking zelve toelichten.

Van de berichten des O. Testaments gaat de heer Diehl bij zijn onderzoek uit. Dit verdient lof en navolging. Bepaaldelijk legt hij de voorschriften in *Exod.* XII ten grondslag. Of dit terecht geschiedt laat ik voorshands in het midden. In elk geval kunnen wij ook hierin zonder schade ons door hem laten leiden.

Volgens *Exod.* XII: 1 verv. wordt het paaschlam op den 14den Nisan „tusschen de twee avonden", d. i. in den namiddag, tegen zonsondergang, geslacht en daarna des avonds, d. i. op den 15den Nisan, die na zonsondergang begint, gegeten. Met deze algemeen aangenomen beschouwing stemt ook de heer Diehl in (bl. 20—27).

Op de voorschriften omtrent het paaschlam volgt nu, in *Exod.* XII: 15 -20, eene wet over het eten van ongezuurde brooden, gedurende zeven achtereenvolgende dagen. De 1ste en de 7de van die zeven dagen zullen rustdagen zijn (vs. 16). Ook hierover geen verschil. Wanneer beginnen nu die zeven dagen van *mazzôth* (met welk woord ik kortheidshalve „de ongezuurde brooden" en „het feest der ongezuurde brooden" aanduid)? Het gewone antwoord luidt: de 15de Nisan is de 1ste dag van *mazzôth*. Anders de heer Diehl. Volgens hem is de 14de Nisan de 1ste dag. „De tijd" — zoo schrijft hij — „waarop de dagen der ongezuurde brooden beginnen en eindigen, wordt in *Exod.* XII: 18 duidelijk bepaald. *In de eerste maand, aan den veertienden dag der maand, in den avond, zult gij ongezuurde brooden eten, tot den één en twintigsten dag der maand, in den avond.* Het feest der ongezuurde brooden begint alzoo den 14den Nisan in den avond en eindigt den 21sten in den avond" (bl. 27). Met vele woorden wordt verder verzekerd, dat „*in den avond*" moet worden verstaan van den avond, waarmede de dag begint, van den avond na zonsondergang derhalve. Vroeger (*Exod.* XII: 6) was gesproken van den 14den „tusschen de twee avonden"; blijkbaar verschilt van het aldus aangeduide uur de hier (vs. 18) genoemde „avond". Met dezen vangt 14 Nisan aan; „tusschen de twee avonden" is het einde van dien zelfden dag.

Ik kan mij zeer wel voorstellen, dat iemand, bij de lezing van *Exod.* XII: 18, tot deze opvatting komt. Doch het verraadt een volslagen gemis van zelfcritiek en van methode, dat men die eerste opvatting niet zeer spoedig weer laat varen. Al aanstonds blijkt nl., dat daaraan groote bezwaren verbonden zijn, die, hoe nauwkeuriger men ze beziet, des te minder zich laten wegruimen. Ik stip er voorloopig eenige aan.

Mazzôth en paaschoffer worden ten nauwste met elkander verbonden: de voorschriften over beiden volgen onmiddellijk op elkaar; bovendien wordt bepaald, dat bij het paaschlam *mazzôth* zullen gegeten worden (*Exod.* XII: 8 verg. *Deut.* XVI: 3*a*). Doch deze samenhang wordt verbroken, wanneer de paaschmaaltijd niet op den 1sten, maar op den 2den dag van *mazzôth* plaats heeft. Indien — gelijk ik voor mij waarschijnlijk acht [1]) — het pascha eerst later aan *mazzôth* is vastgeknoopt, hoe onna-

[1]) Vgl. mijn *Godsdienst van Israël* I: 497 verv.

tuurlijk is het dan, dat men voor het pascha deze tijdsbepaling heeft gekozen!

De eerste dag van *mazzôth* is rustdag. — Doch indien, gelijk de heer Diehl aanneemt, de 14de Nisan de eerste dag is, dan moest op dien rustdag, waarop „heilige verzameling" werd gehouden, het paaschlam geslacht en de paaschmaaltijd bereid worden. Het is zoo: op het voorschrift: „er zal op dien dag geen werk gedaan worden" volgt onmiddellijk: „slechts wat door ieder zal worden gegeten, dit alleen zal voor u worden toebereid" (*Exod.* XII: 16). Doch is het niet ongerijmd, deze woorden, die eene uitzondering en vergunning bevatten, zóó te verstaan, dat daardoor het verplichte (vs. 6) slachten van het paaschlam door „de gansche gemeente der vergadering Israëls" wordt aangeduid? Indien de wetgever den 1sten dag van *mazzôth* tot een rustdag maken wilde, waarom heeft hij dan zelf voor dien dag een waarlijk niet alledaagsch, maar zeer omslachtig werk voorgeschreven? En, gesteld zelfs dat hij dit heeft gedaan, wáárom drukt hij zich dan *Exod.* XII: 16 niet duidelijker uit, door bepaaldelijk het slachten van de paaschlammeren uit te zonderen?

Men leze nog eens het boven uitgeschreven vers, *Exod.* XII: 18. De opvatting van den heer Diehl brengt mede, dat de zeven dagen eindigen bij het begin van den 21sten Nisan: zoo niet, dan worden het acht dagen. Doch mij is geen tweede voorbeeld bekend van zulk een gebruik der praepositie עַד („tot"), als hier dan zou voorkomen. Men bezigt haar *inclusive*, zoodat de daarachter geplaatste dag mede in de telling begrepen wordt. Drie verzen vroeger (*Exod.* XII: 15) lezen wij: „van den eersten dag af tot den zevenden dag," d. i. gelijk hier door ieder moet worden erkend: tot en met den zevenden dag. Zoo postuleert dus de opvatting van den heer Diehl eene zeer bedenkelijke afwijking van het spraakgebruik.

Doch ik vergis mij: de Schrijver is onschuldig en veroorlooft zich die afwijking niet. Ik beoordeelde daar de verklaring van *Exod.* XII: 18, die hij, op zijn standpunt, had moeten geven. Feitelijk draagt hij eene andere voor, hoe ongeloofelijk dit ook schijnen moge. Op bl. 49 lezen wij letterlijk: „overal hebben wij volkomen hetzelfde gevonden. Zeven dagen duurt het paaschfeest, van den 14den tot den 21sten Nisan. De eerste dag, de veertiende, is een rustdag en de een-en-twintigste." En

nog eens op bl. 55: „Het paaschfeest — duurde zeven dagen, van den 14den tot den 21sten. De eerste dag der ongezuurde brooden is de veertiende Nisan. De dag was een rustdag - - - - - De een-en-twintigste is ook een rustdag in denzelfden zin als de eerste." De dagen, waarin wij leerden optellen, liggen verre achter ons. Sedert dien tijd kunnen wij veel verleerd hebben. Toch spreek ik met eenige vrijmoedigheid de stelling uit, dat de 21ste Nisan de achtste dag van *mazzôth* zou zijn, indien de 14de de eerste ware. Maar misschien meent de heer Diehl, dat *mazzôth* acht dagen duurde, en heeft hij zich op bl. 49 en 55 onjuist uitgedrukt? Ach neen, ook dat niet! „Waar wordt ooit in het O. of N. Testament van een feest van acht dagen gesproken, als er over het pascha gehandeld wordt? (Bl. 32). „Niemand zal beweren, dat het feest der ongezuurde brooden ooit een feest van acht dagen in den eigenlijken zin kan genoemd worden" (bl. 79). Inderdaad, niemand zal dat beweren. Maar dan moest ook niemand — doch de conclusie behoeft niet te worden uitgesproken.

Ziedaar eenige opmerkingen, die de Schrijver zelf had behooren te maken, toen de nieuwe verklaring van *Exod.* XII: 18 hem inviel. Men bedenke zich toch even, vóórdat men de algemeen aangenomen opvatting van dezen of genen tekst verwerpt! De Schrijver had nog iets anders behooren te doen. Hij had moeten nagaan, of de uitdrukkingen, in *Exod.* XII: 18 gebezigd, wellicht door gelijkluidende plaatsen worden opgehelderd? Doch vóórdat ik, in zijne plaats, dat onderzoek instel, wil ik mededeelen, hoe de heer Diehl, ten volle overtuigd van de waarheid zijner vermeende ontdekking, haar nu *à tort et à travers* overal bevestigd vindt. Wij konden ons die moeite besparen, want de optelling van daareven heeft ons reeds op de hoogte gebracht. Doch het blijft zeer leerzaam, de wrange vruchten van gemis aan methode aan te wijzen. *Discite justitiam moniti!*

De ontdekking van den heer Diehl brengt mede, dat de 14de Nisan, de eerste dag van *mazzôth*, als rustdag geheiligd, een der voornaamste feestdagen, ja de eigenlijke feestdag wordt. Maar nu staat het vast, dat het paaschlam eerst op den 15den werd gegeten: ontleent deze dag daaraan niet eene nog hoogere beteekenis? steekt hij niet boven den 14den uit? Zoo zouden wij in onze onnoozelheid meenen. Doch de Schrijver oordeelt anders. Volgens hem is het slachten van het paaschlam, dat op den

14den plaats had, de hoofdzaak. Op bl. 46 schrijft hij: „ook hier schijnt het te blijken, dat het slachten van het paaschlam, het pascha in engeren zin genoemd, het voornaamste was van het feest". En, met nog wat meer zelfvertrouwen, op bl. 91: „Zou de ure van het slachten des lams op den middag van den 14den, het voornaamste van het feest, voorbereiding heeten voor het eten van het lam?" — Met mij zijn zeker de meeste lezers geneigd om op die laatste vraag te antwoorden: wel zeker; wáárom niet? Als het lam zal worden gegeten, dan moet het toch eerst worden geslacht! Doch de heer Diehl schijnt te meenen, dat het lam gegeten wordt, omdat — — — ja, omdat het nu eenmaal geslacht is en niet wel kan blijven liggen. En dat terwijl in de meest uitvoerige wet over dit onderwerp het slachten slechts even wordt vermeld (*Exod.* XII: 6*b*), terwijl het eten zeer uitvoerig wordt beschreven (ald. vs. 7—11). Het zonderlingst is, dat deze beschouwing, waarmede de heer Diehl wederom geheel alleen staat, door zijne gehoorzame exegese in de wet zelve gevonden wordt. Op de voorschriften omtrent het paaschmaal (*Exod.* XII: 7—11) volgt terstond de aankondiging van hetgeen Jahveh in dienzelfden nacht doen zal: de Egyptische eerstgeborenen zullen gedood, de Israëlieten gespaard worden (vs. 12, 13). Daarna lezen wij: „En deze dag zal ulieden zijn tot gedachtenis en gij zult hem vieren als een feest voor Jahveh; onder uwe geslachten als eene eeuwige inzetting zult gij hem vieren" (vs. 14). Er was in de laatste 7 verzen van geen anderen dag gesproken dan van den 15den Nisan. Op den 15den slaan dus de woorden „deze dag"; de 15de is de feestdag, die ook door de volgende geslachten moet worden gevierd. [1]) De heer Diehl vat het anders op. „*Deze dag*, namelijk de 14de, waarop het lam geslacht was" — zoo lezen wij bl. 34. Hij geeft zich niet eens de moeite om eene zóó afwijkende en oogenschijnlijk valsche verklaring te bewijzen. Maar wèl noemt hij verder, met groote emphase, den 14den „den dag ter gedachtenis" (bl. 35) of „den dag ter gedachtenis, ter eeuwige inzetting" (bl. 40) — als kon daaraan redelijkerwijze niet worden getwijfeld. Eenmaal heet zelfs de 14de „de plechtige rustdag van het schoone feest van hunne verlossing uit Egypte, van den

---

[1]) Vgl. nog vs. 42, waar soortgelijke uitdrukkingen worden gebezigd van den nacht van den uittocht, d. i. van 15 Nisan.

geboortedag van hun onafhankelijk volksbestaan". De uitdrukking is niet onberispelijk: de plechtige rustdag — — van den geboortedag enz. Doch dit hangt zeker hiermede samen, dat die rustdag aan den geboortedag voorafgaat of, anders gezegd, dat de Israëlieten, volgens den heer Diehl, van hunne verlossing op den 15den gedachtenis vieren op den 14den Nisan.

Aan de wet, in *Exod.* XII opgenomen, ontleent de Schrijver geene andere argumenten voor zijne opvatting. Doch dat hoofdstuk bevat ook het verhaal van den uittocht. Onbeschroomd maakt de auteur daarvan gebruik tot aanbeveling van zijn gevoelen. Uit vs. 41 verg. met *Num.* XXXIII: 3 wordt de gevolgtrekking afgeleid, dat de 14de Nisan in den eigenlijken of engeren zin paschen heet; immers de 15de, waarop Israël uittoog, wordt genoemd „de andere dag na paschen". Vermits het paaschlam op den 14den werd geslacht, kon inderdaad die dag in zekeren zin „paschen" heeten; de handeling begon werkelijk op dien dag (verg. *Lev.* XXIII: 5; *Num.* XXVIII: 16: *Ezech.* XLV: 21). Toch vergist zich de Schrijver, als hij dit spraakgebruik ook in *Num.* XXXIII: 3 meent te vinden. Naar luid van deze plaats geschiedt de uittocht over dag, „door eene hooge hand, voor de oogen van alle Egyptenaars". Er lag dus een nacht tusschen den paaschmaaltijd (het dooden der eerstgeborenen van de Egyptenaren) en den uittocht, een nacht die, volgens dezen verhaler, door de toebereidselen tot de reis werd ingenomen. Meer dan dit wordt door de formule ממחרת הפסח, „des anderen daag na paschen", niet aangeduid. Wèl begon de dag bij de Israëlieten met den avond, doch dit neemt niet weg, dat zij des avonds sprekende den dag, die na den eerstvolgenden nacht zou aanbreken, „morgen", מחר noemden. Zoo zegt de schim van Samuel tot Saul, die des nachts tot de tooveresse te Endor gekomen was (1 *Sam.* XXVIII: 8): „morgen zult gij en uwe zonen bij mij zijn" (vs. 19) — hetgeen wel niemand zóó zal opvatten, alsof er na deze aankondiging vóór den dood van Saul nog 24 en eenige uren verloopen moeten. [1] Op zich zelf beteekent dit verschil tusschen den heer Diehl en mij weinig. Doch in verband met een ander punt, dat straks ter sprake komt, heeft het eenig gewicht.

---

[1]) Verg. nog 2 *Sam.* XI: 12; *Gen.* XIX: 34.

Nog eene andere gevolgtrekking maakt de Schrijver uit het verhaal in *Exod.* XII. Hoe kan — zoo vraagt hij (bl. 35 v.) — de 15de Nisan, de dag, waarop Israël uittoog, rustdag geweest zijn? Ik zou kunnen antwoorden met een wedervraag: hoe kan de 14de rustdag zijn geweest, — de dag waarop voor 2½ millioenen menschen paaschlammeren werden geslacht en die menschenmassa, wetende wat haar te wachten stond, zeker eenige kleine toebereidselen te maken had tot den uittocht? Doch meer afdoende dan dit *argumentum ad hominem* zijn de twee volgende opmerkingen. 1° Het verhaal en de wetten over paschen en *mazzôth* zijn niet van ééne hand; het staat dus niet vrij de wetten te verklaren uit het verhaal en omgekeerd. Wel is waar, de heer Diehl schijnt niet te weten, dat er eene critiek van den Pentateuch bestaat; in geheel zijn geschrift is daarvan althans geen spoor te ontdekken. Doch zij laat zich gemakkelijker ignoreeren dan wederleggen. 2° De wetten over *mazzôth* en pascha hebben een tweeslachtig karakter. Ze zijn eensdeels voorschriften omtrent hetgeen Israël vóór en bij den uittocht te doen heeft, anderdeels verordeningen over de viering van die beide feesten in het algemeen. Niets is natuurlijker, wanneer wij den lateren oorsprong van die wetten in aanmerking nemen. Doch afgezien daarvan, aangenomen zelfs dat die wetten door Mozes zijn opgeteekend, dan nog is het voorschrift omtrent de heilige verzameling en de verplichte rust op den 1sten (en op den 7den) dag van *mazzôth* blijkbaar eene verordening v o o r d e t o e k o m s t. Hoe kon Israël toen bij mogelijkheid, hetzij dan op den 14den hetzij op den 15den Nisan, eene heilige samenkomst houden? Er bestond immers nog geen heiligdom?

Ik noemde daareven de verwaarloozing van de critiek. Zij is niet ongewroken gebleven. Over de deuteronomische wet betreffende pascha en *mazzôth* (H. XVI : 1—8) draagt de heer Diehl beschouwingen voor, die een deskundige niet zonder glimlachen lezen kan. Het is reeds een zonderling denkbeeld, bij den strijd over 14 en 15 Nisan die wet te hulp te roepen. Zij bevat namelijk — wel de bepaling, dat *mazzôth* zeven dagen duren moet, maar — geene enkele dagteekening, geen aanwijzing van den dag, waarop het feest zal beginnen. Dit heeft zij gemeen met de wet *Exod.* XIII : 3—10. Wel niet ten onrechte is hieruit afgeleid, dat voor *mazzôth* aanvankelijk slechts in het algemeen de maand Abib (Nisan) was aangewezen en dat de aanvang op

een bepaalden dag eerst later is vastgesteld. [1]) Doch hoe dit zij, in elk geval is de strijd tusschen *Deut.* XVI : 1 verv. en *Exod.* XII : 1 verv. ten aanzien van allerlei bijzonderheden zoo in het oog vallend, dat het volstrekt ongeoorloofd is de ééne wet uit de andere te verklaren. De heer Diehl bemerkt van dien strijd niets en vindt dienvolgens in *Deut.* XVI : 7 een belangrijk bewijs voor zijne opvatting. Daar wordt aan de Israëlieten verlof gegeven om „des morgens", nadat zij den vorigen avond het paaschlam hebben gegeten, „zich te keeren en henen te gaan naar hunne tenten". Derhalve — zoo leert de Schrijver ons herhaaldelijk (bl. 30, 36, 43) — was de 15de Nisan, waarbij de de hier genoemde „morgen" behoort, geen rustdag, dus ook niet de eerste dag van *mazzôth.* Inderdaad, bij den Deuteronomist is de 15de Nisan (juister: de dag volgende op het paaschmaal) geen rustdag. Dat blijkt uit het hier gegeven verlof om op dien dag huiswaarts te keeren. Doch dat blijkt ook uit de uitdrukkelijke verklaring van dien wetgever, *Deut.* XVI : 8, eene plaats door den heer Diehl èn mishandeld èn verwaarloosd. Eene meer opzettelijke toelichting is hier volstrekt noodig.

Onmiddellijk na het daareven vermeld verlof gegeven te hebben, gaat de wetgever — die reeds vroeger (vs. 3, 4) het *mazzôth*-feest op zeven dagen had bepaald — aldus voort: „zes dagen zult gij ongezuurde brooden eten en op den zevenden dag is een verbodsdag (עֲצֶרֶת, juister: feestelijke samenkomst) ter eere van Jahveh, uw God; dan zult gij geen werk doen" (*Deut.* XVI : 8). Over deze plaats handelt de heer Diehl bl. 49. Begrijp ik hem wel, dan meent hij, dat de hier afzonderlijk genoemde 7de dag reeds begrepen is onder de vooraf vermelde zes. De bedoeling zal dus deze zijn: na den eersten dag van *mazzôth* zult gij nog zes dagen ongezuurde brooden eten; de laatste van deze zes, de zevende van het geheele feest, is een verbodsdag. — Deze verklaring is valsch. Volgens het spraakgebruik des O. Testaments (en, mag ik er bijvoegen, den aard der zaak) is in een zin als deze de 7de dag de dag, die op de zes volgt. Verg. *Lev.* XXIII : 36; 1 *Kon.* VIII : 65, [2]) 66 enz. Het is dus onwaar, dat de eerste dag van *mazzôth* door den wet-

[1]) Verg. Graf, *Die gesch. Bücher des A. T.* S. 32 ff.

[2]) De woorden: *en zeven dagen, zijnde veertien dagen,* moeten wegvallen. Verg. wederom Graf, a. a. O. S. 39.

gever van de volgende zes dagen afgezonderd en daardoor bijzonder gesignaleerd wordt: de „zes dagen" zijn 1—6, de zevende is de daarop volgende laatste dag. Trouwens, indien de Deuteronomist die distinctie had gemaakt, dan zou in elk geval de dag van het paaschmaal, dus de 15de Nisan, en niet de 14de, gelijk de heer Diehl wil, de afzonderlijk getelde dag zijn.

Het blijft dus een feit, dat de Deuteronomist den 7den dag van *mazzôth* een feest- en rustdag noemt en den 1sten niet. Mocht iemand meenen dat dit een toevallig verzuim was, hij merke op, dat juist hetzelfde verschijnsel zich voordoet in de wet *Exod.* XIII: 3—10. Daar lezen wij (vs. 7): „zeven dagen zult gij *mazzôth* eten en op den zevenden dag zal een feest ter eere van Jahveh zijn." Het woord „feest" (חג) is bij den Deuteronomist vervangen door „feestelijke samenkomst" (עצרת), waarbij nog wordt gevoegd, dat op dien dag niet mag worden gearbeid. Van een „feest" op den eersten dag van *mazzôth* in *Exod.* XIII : 3—10 geen spoor. De zaak is dus deze, dat de Deuteronomist het volk tegen den eersten dag laat samenkomen om het paaschoffer te slachten en om het op den avond, wanneer die eerste dag begint, te eten, maar vergunning geeft om den volgenden morgen huiswaarts te gaan; eerst op den zevenden dag van hetzelfde feest wordt weder eene samenkomst bij het heiligdom gehouden. Zoo wordt *Deut.* XVI : 7*b* door vs. 8 (= *Exod.* XIII : 7) opgehelderd en onze opvatting van de eerstgenoemde plaats door de beide anderen boven bedenking verheven. — Werpt iemand tegen, dat dan de Deuteronomist in strijd is met *Exod.* XII : 16; *Lev.* XXIII : 7; *Num.* XXVIII : 18 — ik geef dat aanstonds toe. Doch die strijd bevreemdt ons niet. Is niet — om slechts één uit vele analoge voorbeelden te noemen — het loofhuttenfeest volgens den Deuteronomist (H. XVI : 13, 15) een feest van zeven dagen, terwijl er in de priesterlijke wetten (*Lev.* XXIII : 36, 39; *Num.* XXIX : 35) een achtste dag wordt bijgevoegd?

Wij zijn nu voorbereid om de behandeling, die eene andere wet over pascha en mazzôth van den heer Diehl moet ondervinden, behoorlijk te waardeeren. Zij komt voor *Lev.* XXIII : 5—8. Wij kunnen er *Num.* XXVIII : 16—25 bijvoegen: de nauwe samenhang tusschen den catalogus van de feesten (*Lev.* XXIII) en de lijst der feestoffers (*Num.* XXVIII, XXIX) wordt algemeen

erkend. Werkelijk helderen de twee wetten elkander op. Men vergelijke

Lev. XXIII : 5, 6	met *Num.* XXVIII : 16, 17:
In de eerste maand, op den veertiende der maand, tusschen de twee avonden, is pascha voor Jahveh. En op den vijftienden dag van die maand is het feest der ongezuurde brooden voor Jahveh: zeven dagen zult gij ongezuurde brooden eten.	En in de eerste maand, op den veertiende der maand, is pascha voor Jahveh. En op den vijftienden dag van die maand is er feest: zeven dagen lang zullen ongezuurde brooden gegeten worden.

Het schijnt bijna onmogelijk, deze voorschriften verkeerd op te vatten. Men heeft natuurlijk in het oog te houden, dat de feesten in *Lev.* XXIII en *Num.* XXVIII niet worden ingesteld: de reeds bestaande en den lezer bekende feesten zijn in die hoofdstukken gecatalogiseerd en nog nader geregeld. Van daar de kortheid der uitdrukking in *Lev.* XXIII : 5 en vooral in *Num.* XXVIII : 16, die wij evenwel niet kunnen misverstaan, want wij weten (en de oudste lezers wisten), dat hier sprake is van het slachten van het paaschlam; konden wij het één oogenblik vergeten, door de formule „tusschen de twee avonden" (verg. *Exod.* XII : 6; *Num.* IX : 3, 5, 11) zou het ons worden herinnerd. Tevens brengt die formule ons te binnen, dat het eten van het paaschlam niet vóór den 15den der maand kon plaats hebben. Wanneer dus nu volgt: „en op den 15den is het feest van *mazzôth*" enz. — dan is dat juist wat wij verwachten zouden: het *mazzôth*-feest begint derhalve met den avond, waarop het paaschlam wordt genuttigd. Trouwens ware het reeds één dag vroeger begonnen, met den avond van den 14den, dan zou de wetgever eerst van *mazzôth* en daarna van pascha hebben gesproken, eerst van het begin, daarna van de laatste uren („tusschen de twee avonden") van dien dag; dat doet hij niet; *atqui ergo* blijkt de 15de Nisan de eerste dag van mazzôth te zijn. Het is alles zóo duidelijk en ondubbelzinnig, dat men zich bijna schaamt het nog toe te lichten. De heer Diehl evenwel laat zich niet uit het veld slaan. Ter verklaring van *Lev.* XXIII : 5 roept hij de LXX te hulp (bl. 42). Zij schrijven: *καὶ ἐν τῇ πεντεκαιδεκάτῃ τοῦ μηνὸς τούτου ἑορτὴ τῶν ἀζύμων τῷ κυρίῳ.*

Voor ἑορτή staat geen artikel (hetgeen ook niet noodig is, daar de volgende genitivus het woord genoeg bepaalt). Ziedaar eene bijzonderheid, waaraan men zich kan vastklemmen. Wel is waar, de grieksche vertaling is het origineel niet, en in den grondtekst staat zeer bepaald: het feest der ongezuurde brooden (חַג הַמַּצּוֹת). Doch dit verhindert den Schrijver niet door te draven als volgt: „Er moet dus overgezet worden: *en op den vijftienden dag van deze maand is (er) feest van de ongezuurde brooden den Heere.* Er staat vervolgens niet, dat de vijftiende de eerste dag der ongezuurde brooden is.[1] Zou de meening van den steller dezer woorden zijn, dat de vijftiende de eerste dag der ongezuurde brooden is?[2] Dat is uit zijne woorden niet te besluiten. Hij zegt zeer duidelijk, op den 14den dag is het den Heere pascha, op den vijftienden dag is het geen pascha, maar toch[3] feest der ongezuurde brooden.[4] De vijftiende is dus[5] een dag als de vijf andere, die tusschen de twee feestdagen inliggen. Dat kan niet anders zijn, want 't is niet te denken, dat men den tijd zou veranderd hebben, die Exod. 12 nauwkeurig bepaald was.[6] Ten andere hebben wij gezien, dat de vijftiende onmogelijk de eerste, d. i. de heilige dag van het feest kan wezen. Of zou dezelfde wetgever[7] gebieden: op den 15den zal u eene heilige vergadering zijn, en op den 15den keere een ieder weer naar zijn huis?"

Allengs houden wij op ons te verbazen over het anders opmerkelijke feit, dat de heer Diehl zijne onjuiste opvatting van *Exod.* XII: 18 overal in het O. Testament heeft bevestigd gevonden: eene exegese als de zijne vindt precies wat zij zoekt. In de onmiddellijke nabijheid van de daareven medegedeelde redeneering doet zich daarvan eene nieuwe proeve voor. Met Friedlieb herinnert ons de Schrijver, dat Flavius Josephus (*Arch.* III: 10 § 5) in zijne mededeeling over paschen en *mazzôth* zich

---

[1] Veelmin staat er het tegendeel of wordt de 14de de eerste genoemd.

[2] Zonder eenigen twijfel.

[3] Dit „geen pascha maar toch" staat er niet.

[4] Lees: het feest der ongezuurde brooden.

[5] Dit „dus" is waarlijk verrassend.

[6] Volkomen waar, doch men moet *Exod.* XII: 18 goed verstaan.

[7] „Dezelfde wetgever" waarschijnlijk niet, maar wel twee verschillende wetgevers.

aansluit aan *Lev.* XXIII: 5 [1]). Voorts ontleent hij aan denzelfde eene plaats van het *Chronicon Alexandrinum*: ἐκείνην τὴν ἡμέραν μόνην [d. i. den 14den Nisan] πάσχα οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ προσηγόρευον, τὴν δὲ ιε καὶ τὰς μετ' αὐτῆς ϛ ἡμέρας ἑορτὴν ἀζύμων. Toen ik deze woorden het eerst las, prees ik den heer Diehl bij mij zelven, dat hij ons ook de bewijsplaatsen tegen zijn gevoelen niet onthoudt. Ik las ze namelijk onwillekeurig zooals ze moeten luiden: καὶ τὰς μετ' αὐτὴν ϛ ἡμέρας, en vond er dus het volkomen juiste denkbeeld in, dat de 15de en de zes volgende dagen het *mazzôth*-feest uitmaken. Eerst bij het voortlezen ontdekte ik, dat de tekst anders luidt, niet μετ' αὐτήν, maar μετ' αὐτῆς, hetgeen de heer Diehl verklaart: „zes dagen met den vijftienden er bij gerekend." Hoe komt hij aan deze opvatting en aan het quasi-voorbeeld, dat hij tot hare aanbeveling bijbrengt? Indien men zeggen kon: „de 15de en de zes dagen met den 15den," dan zou dit immers moeten beteekenen: „de 15de tot en met den 21sten?" Al mocht men die zonderlinge spreekwijs elders anders opvatten, dan toch niet hier, waar het verband niet toelaat den 14den mede tot het feest der ongezuurde brooden te brengen. Doch vermoeien wij ons niet verder! De lezing μετ' αὐτῆς is niets meer dan eene drukfout bij Friedlieb, gelijk de heer Diehl reeds uit den accent — er staat nl. μετ' αὐτῆς — had kunnen en moeten opmaken. Het *Chronicon* heeft μετ' αὐτήν [2]).

Nog op dezelfde bladzijde (bl. 44 v.) ontvangen wij een geheel nieuw bewijs voor de stelling, dat de Israëlieten op den 15den Nisan hebben gearbeid, dat dus de 15de geen rustdag kan zijn geweest. Het wordt ontleend aan *Jos.* V: 10, 11. Daar wordt evenwel alleen gezegd, dat Israël „des anderen daags na paschen" d. i. op den 15den Nisan „van het koren des lands ongezuurde brooden en gezengde aren gegeten heeft." Op een rustdag mocht men toch eten? Ja, zegt de heer Diehl, maar

---

[1]) Josephus zegt t. a. p. uitdrukkelijk, dat het feest der ongezuurde brooden den 15den Nisan begint en dat de 16de de tweede dag is. De heer Diehl redeneert het eerste lid van dit getuigenis weg en vermoedt in het tweede lid eene glosse (Bl. 79—81). Daarover is hij reeds terechtgewezen door Stemler (t. a. p. bl. 184 v.)

[2]) *Chron. Paschal.* ed. Dindorf (Bonn. 1832) Vol. I: 427. Friedlieb zegt niet, waar het citaat te vinden is, doch bedoelt ongetwijfeld deze plaats. Ook elders in het *Chronicon* wordt dezelfde rekening gevolgd.

de Israëlieten hebben op dien dag het koren, waarvan zij brood bakten, gemaaid. Eilieve, indien het zoo ware, wat zou dit afdoen? In de wet (*Exod.* XII: 16) wordt immers uitdrukkelijk het toebereiden van de noodige spijs veroorloofd, en daartoe behoorde *in casu* — na het ophouden van den manna-regen (*Jos.* V: 12) [1]) — het maaien. Doch vanwaar weet gij dat het koren niet reeds vroeger was gemaaid? Dit zal blijken uit *Deut.* XVI: 9: „daar wordt van den vijftienden gezegd, dat men op dien dag begon den sikkel te slaan in het staande koren." Van den vijftienden? En *Deuteronomium* geeft immers geen enkelen *datum?* Wij slaan de aangehaalde plaats op en lezen: „Zeven weken zult gij u tellen; van dat men [met] de sikkel begint in het staande koren, zult gij de zeven weken beginnen te tellen." Dit gaat nu toch bijna te ver en begint te gelijken op valsch getuigenis.

Nog ééne bijzonderheid wil ik ter sprake brengen, vóórdat ik terugkom op *Exod.* XII: 18, het punt van uitgang, voor den heer Diehl, van al deze ongerechtigheden. Meer dan eens [2]) doet hij ons opmerken, dat de paaschmaaltijd alleen in *Exod.* XII (vs. 7—11) uitvoerig beschreven wordt en dat de overige wetten daarover niet in bijzonderheden treden. Hij acht het dus twijfelachtig, of het paaschlam niet alleen bij den uittocht uit Egypte — toen het wel niet anders kon — maar ook steeds in het vervolg des avonds moest worden gegeten. Hij noemt het denkbaar, dat het vleesch ook later, hoewel altijd op den 15den Nisan, mocht worden genuttigd. Op de allerlaatste bladzijde komt aan het licht, waaraan die twijfel zijn oorsprong te danken heeft. Kan men aannemen, dat sommige Joden het paaschlam aten, b. v. op het middaguur of in den namiddag van 15 Nisan, dan verklaart zich het bericht van den vierden Evangelist (H. XVIII: 28): „zij gingen niet in het rechthuis, opdat zij niet verontreinigd zouden worden, maar het pascha eten mochten." Slechts weinige woorden zullen noodig zijn om aan te toonen, dat ook deze opvatting allen redelijken grond mist. De inval, dat het paaschlam ook wel 's morgens of 's middags kon worden gegeten, wordt wederlegd door het telkens

[1]) De Statenoverzetting is hier onjuist. Men leze: „En het manna hield op des anderen daags, toen zij aten van het koren des lands."

[2]) Bl. 49 verv. 104.

herhaalde voorschrift: „wat daarvan overblijft tot den morgen zult gij met vuur verbranden" (*Exod.* XII: 10; *Num.* IX: 12; verg. *Exod.* XXXIV: 25: *Deut.* XVI: 4). „Tot den morgen": kon nog duidelijker worden aangewezen, dat het eten des avonds of des nachts plaats had? De heer Diehl redeneert over deze plaatsen, eene bladzijde vol, met dit resultaat dat *tot den morgen* allengs wordt = *tot morgen* d. i. tot den volgenden dag of den 16den Nisan. Op bl. 104 heet het dan: „het vleesch mocht niet bewaard worden tot den volgenden morgen. Waarom kon het bewaard blijven gedurende den 15den? Misschien omdat zij er dien geheelen dag van mochten eten?" Ik beweer omgekeerd — op grond van het boven geleverd betoog (bl. 276) — dat al stond er: tot den volgenden dag, dan nog de 15de Nisan zou zijn bedoeld. Het tot den morgen toe te passen op 16 Nisan is — ergerlijke knoeierij, niets minder dan dat. Overigens hebben wij, om den vreemden inval van den heer Diehl te weerleggen, deze plaatsen niet eens noodig. Het kan nooit een eenig Israëliet in den zin gekomen zijn, het paaschlam anders dan in den avond van den 15den te eten. „Een nacht der viering is deze (nacht) voor Jahveh, wegens hunne uitleiding uit Egypteland; deze zelfde nacht is eene viering ter eere van Jahveh voor al de zonen Israëls in hunne geslachten": zoo staat er letterlijk *Exod.* XII: 42 [1]). — Tot wegneming van het bezwaar, in *Joh.* XVIII: 28 gelegen, zal eene nieuwe uitvlucht moeten bedacht worden.

Wij keeren, eindelijk, terug tot de bron, waaruit de dwaling van den heer Diehl met al haar nasleep is voortgekomen, tot *Exod.* XII: 18. Men herinnert zich, dat hij in de woorden: *op den veertienden dag der maand, in den avond,* het begin van 14 Nisan vindt aangeduid en op dien grond den 14den tot den eersten dag der ongezuurde brooden maakt. Ach, waarom heeft de heer Diehl niet een tiende gedeelte van den tijd, dien zijn boek hem gekost heeft, aan het verifiëeren van deze zijne opvatting besteed? Zijn geschrift zou dan eenvoudig achterwege zijn gebleven. De vraag, wat de daareven genoemde woorden in *Exod.* XII: 18 beteekenen, is natuurlijk eene quaestie van spraakgebruik, die door de *loci paralleli*, indien ze er zijn, moet worden be-

[1]) Verg. ook nog *Deut.* XVI: 1 („bij nacht"), 4, 6; *Jes.* XXX: 29 (allerwaarschijnlijkst zinspeling op de nachtelijke viering van het paaschfeest).

slecht. Welnu, er is althans één *locus parallelus*, doch een waaraan wij volkomen genoeg hebben. Men vergelijke onderling:

Exod. XII: 18	en *Lev.* XXIII: 32.
In de eerste maand, op den veertienden dag der maand, in den avond, zult gij ongezuurde brooden eten, tot den één en twintigsten dag der maand, in den avond.	Het zal u een sabbat der ruste zijn en gij zult uwe zielen verootmoedigen: op den negenden der maand in den avond, van den avond tot den avond, zult gij uwen sabbat rusten.

Men zal wel niet ontkennen, dat de overeenkomst niets te wenschen overlaat: de uitdrukking, waarover het verschil loopt, komt op beide plaatsen voor en wel op dezelfde wijze, ter aanduiding van een *terminus a quo*. Welnu, *Lev.* XXIII: 32 handelt over den grooten verzoendag; deze is de hier bedoelde rustdag en tevens vastendag. Is het ook bekend, wanneer de verzoendag inviel? Niemand heeft daaraan ooit getwijfeld. Het is de tiende dag der 7de maand (*Lev.* XXIII: 27; XVI: 29; XXV: 9; *Num.* XXIX: 7). Het is dus de tiende dag, die aangeduid wordt door de zegswijze: „*op den negenden dag der maand, in den avond, — zult gij uwen sabbat rusten.*" Zoo is het dan ook de vijftiende van Nisan, dien de wetgever — en wel dezelfde wetgever — bedoelt, als hij schrijft: „*op den veertienden dag der maand, in den avond, zult gij ongezuurde brooden eten.*"

De ontdekking van den heer Diehl is dood en begraven. Misschien verwacht men, dat ik nu op mijne beurt eene oplossing zal voordragen van het bezwaar, dat hem tot schrijven dreef; dat ik dus verklaren zal, waarom de Synoptici den 14den Nisan „den eersten dag der ongezuurde brooden" noemen, en hoe Jezus op den 15den Nisan kon worden gevangen genomen, gevonnisd en gekruisigd. Ik moet die verwachting teleurstellen. Over die vragen heb ik niets te zeggen dan wat men ook elders vinden kan [1]). Misschien kan het onloochenbare feit, dat aanvankelijk de eerste dag van *mazzôth* geen rustdag is geweest [2]), iets

[1]) Verg. behalve de uitleggers ook Scholten, *het Evangelie naar Johannes* bl. 301 verv.

[2]) Zie *Exod.* XIII: 6; *Deut.* XVI: 7, 8 en hierboven bl. 278 v.

bijdragen tot verklaring van het gedrag der Joden: de gewoonte om op dien dag te arbeiden kan zeer wel hebben gereageerd tegen de later ingevoerde verplichting om dien dag als sabbat te vieren. Ook kan de kruisiging van Jezus op een voor de Joden heiligen dag er toe leiden om, veel meer dan bij de Evangelisten geschiedt, Pilatus en de Romeinen tot de eigenlijke bewerkers van Jezus' dood te maken [1]). Doch, zooals ik zeide, ik onthoud mij van nadere uitwerking dezer gedachten. Mijn doel was ditmaal zuiver-negatief. Ieders vrijheid om in den strijd dezer dagen zijne eigene positie in te nemen blijft onverkort. Wil iemand de authentie van het vierde Evangelie erkennen en handhaven, niemand denkt er aan, hem het recht daartoe te betwisten. Doch ernstige en wetenschappelijke vragen moeten ernstig en wetenschappelijk behandeld worden. Evenmin in de theologie als elders zijn wij met onbekookte invallen gediend. Had men het boek van den heer Diehl zijn eigen dood laten sterven, ik zou gezwegen hebben. Doch nu het zijn lofredenaar gevonden heeft en zelfs aan het in dezen ganschelijk onbevoegde beschaafde publiek ter lectuur is aangeprezen [2]), nu meende ik te moeten spreken. Alleen aan hen, die wettiglijk gestreden hebben, mag de burgerkroon worden uitgereikt.

Leiden, 13 Maart 1869. A. KUENEN.

---

[1]) Verg. *Theol. Tijdschrift* II: 203 bovenaan.

[2]) Verg. L. L. Dibbits t. a. p. bl. 128. „Wie belang in deze quaestie stelt, leze en overwege zelf het door mij aangekondigde boekje. Het is geschreven op eene wijze, die het geschikt maakt voor de lezers van dit tijdschrift (Geloof en Vrijheid), wetenschappelijk voor de zeer geleerden (!), begrijpelijk voor de minder geleerden."

BOEKBEOORDEELING.

Neue Entdeckungen auf dem Gebiete der biblischen Textkritik. Proben und Hypothesen von JACOB JONGENEEL, *bisher Pfarrer zu Hürwenen (Geldern), jetzt Prof. der Geschichte und niederl. Literatur zu Deventer. Mit IV Tafeln.* Leiden, *Verslag von* J. K. STEENHOFF, 1868.

Het is meermalen opgemerkt, en de ondervinding bevestigt het elken dag, dat er een zeker antagonisme bestaat tusschen de gave van zamenstellen en die van ontleden, tusschen de scheppende verbeelding en het kritisch verstand. Niet, dat er een goed kunstwerk of een bruikbaar wetenschappelijk onderzoek mogelijk ware, waarbij niet beiden te pas kwamen; — maar een hooge ontwikkeling van het een vertoont zich zelden tenzij het ander daarbij in de schaduw staat. Die ongelijkheid nu wordt schadelijk, wanneer hij bij wien het een den boventoon voert, een arbeid onderneemt waarbij aan het ander het grootste aandeel zou toekomen. Slechts bij uitzondering levert de geboren criticus een kunstproduct van beteekenis, of de kunstenaar in zijn hart een degelijke oordeelkundige analyse.

Aan deze laatste opmerking heeft de heer Jongeneel te Deventer een nieuwen steun verleend door de uitgave van zijne in het hoogduitsch beschrevene nieuwe ontdekkingen op het gebied der bijbelsche textkritiek (die echter voor het meerendeel op dat der hermeneutiek te huis behooren). Een weelderige phantasie heeft in de eenzaamheid van zijn vroegere dorpspastorie eens het nuchtere oordeel overvleugeld; en verstoken van een grondige opleiding in de elementen der hebreeuwsche philologie, heeft hij gemeend in de texten van het O. en N. T. letterkundige vormen te ontdekken, die geen enkele orientalist of gewoon hebraicus

daarin zal vermogen te herkennen. En het werkje levert weer het sprekend bewijs, dat vernuft en volharding in de wetenschap onvruchtbaar blijven, zoolang zij niet gepaard gaan met een voldoende kennis van de methoden en resultaten die wij aan vroegere onderzoekers te danken hebben.

Bepalen wij ons tot het hebreeuwsche gedeelte van het geschrift. De bedoelde ontdekkingen betreffen 1°. de verdeeling van den text in strophen, en 2°. zekere sententiën die door de auteurs op een hoogst kunstige wijze in beginletters van regels en dergel. zouden verborgen zijn.

De schrijver begint met eenige palaeographische grondstellingen, die wij voor deels onjuist, deels onwaarschijnlijk, deels nietsbewijzend moeten verklaren. — Omdat men oudtijds geene scheiteekens bezat, zou het noodig zijn geweest, de zinsneden door nieuwe regels aan te wijzen. Doch dezelfde noodzakelijkheid zou dan ook hebben bestaan voor de oudsemitische, grieksche en latijnsche opschriften, benevens de oude grieksche, latijnsche, syrische en arabische boeken; en deze alle leeren ons het tegendeel. Eerst de alexandrijnsche grammatici hebben zulk een schrijfwijze *κατα στιχους* uitgevonden; en op enkele bekende codices na, toonen ons die oude documenten, dat men veeleer op volle regels en kolommen, en bij beiden op een gelijkmatige lengte gesteld was. Men zie slechts de synagogenrollen of de facimiles van Tischendorf. — Dat de Talmud van een bijbelsche telkunst spreekt, bewijst niets voor een telling van regels; veeleer leeren ons de woorden ששך en לב קמי in Jer. 51 en het getal 666 in de Apokalypse, dat er aan telling van letters (atbash en gematria) moet gedacht worden. — Alverder is het volkomen waar, dat de oudste voortbrengselen van nagenoeg elke literatuur in gebonden stijl zijn opgesteld, en dat ook de navolgers dier voortbrengselen dienzelfden stijl dienen te gebruiken; doch die oudste stukken zijn niet voor lezers maar voor hoorders berekend (de rhapsoden; de arabische zangers); en de gebonden stijl is in het Hebreeuwsch hoorbaar in het parallelisme der gedachten, gelijk in het metrum bij de Grieken. — Ook dit verwondert ons in het betoog, dat de lengte der schriftkolommen eerst uit de grootte van het perkament (of ander materieel) afgeleid, en dan weer met de onderstelde strophen in verband wordt gebragt. — Eindelijk is het onaannemelijk, dat de vorm der oudhebreeuwsche oorkonden uit den bloeitijd der literatuur zou kun-

nen vergeleken worden met de ellendige knutselarijen, acrosticha, anagrammen, carmina figurata, hoc genus omne, waarmee de grieksche verzenmakers van den allerslechtsten tijd, en onze brave rederijkers het gemis aan waarachtig kunstvermogen trachtten te vergoeden. Men stelle zich een Aeschylus voor, een Jesajas, een da Costa, of welken meester dan ook, bezig met zulk onnoozel speelgoed in elkaar te timmeren!

Is de gevolgde methode reeds a priori meer dan onwaarschijnlijk, — zij wordt geheel veroordeeld door de uitkomsten waartoe zij onzen schrijver heeft ingeleid. Wat de strophen betreft, merken wij op, dat de telling der regels alleen dan uitkomt wanneer wij de grootste inconsequentie en willekeur bij de oude auteurs willen aannemen. In Rigt. XIV b. v. luidt een regel in str. 9:

Und nach etlichen Tagen kam er wieder, *um* sie abzuholen.

De volgende:

Und er bog ab, *um* das Aas des Löwen zu besehen.

In str. 12 een regel:

Habt ihr uns hieher geladen, *um* uns arm zu machen oder nicht.

Dus, zou men moeten aannemen, zulk een doelaanwijzende uitdrukking behoort op *één* regel met den zin die er door bepaald wordt. Maar nu, in str. 10 zouden *drie* regels aldus luiden:

Und da sie ihn sahen,
Nahmen sie dreissig Gesellen,
Damit sie bei ihm wären.

Ja in str. 11. vormen twee objecten afzonderlijke regels na het subject met het verbum:

So will ich euch geben
Der Hemden dreissig,
Und der Oberkleider dreissig.

Op deze wijze zou het niet moeijelijk vallen, elken prozatext ter wereld in gelijke strophen te snijden.

Uit de dus verkregen regels worden nu begin- of slotletters bijeen gelezen, of ook de woorden op een regel of de regels eener sectie geteld, de getallen in letters uitgedrukt, en deze bijeen genomen. Bij de eerste slaat J. nagenoeg elke ו over, en veroorlooft zich nog twee andere vrijheden. Namelijk ק en כ, ה en ט houdt hij voor aequivalent; iets dat bij echt semitische schrijvers even onmogelijk is als bij ons het verwarren van

kapen met *gapen* of *tam* met *dam;* en bovendien zou de א onophoudelijk als leesmoeder worden gebruikt, terwijl wij stellig weten, dat 1°. hoe ouder text, des te minder leesmoeders voorkomen, 2°. de א als zoodanig in het Hebreeuwsch zeldzaam is, en 3°. dan nog een aramaeisme der afschrijvers schijnt te zijn.

En zien wij nu, wat er in weerwil van die genomene vrijheden uit de schuilhoeken van den text te voorschijn komt, dan is dat doorgaande in strijd met de bekende analogie der taal. Daar is een priester אכוכם, wiens raadselachtige naam door אַךְ כֹּה קָם („voorwaar, zoo staat hij!") verklaard wordt. Daar hebben wij een zin: הַבֶּגֶד בַּד גַּב דַּד בְּגַג גֵו, die dus vertaald wordt: Das Oberkleid von Leinwand, das Aufgedunsene einer Warze auf dem Rücken. Doch גַּב is niet iets opgezwollens maar een rug, van daar ook een kromming; דַּד beteekent „Warze", maar in den zin van „tepel", en בְּגַג גֵו is letterlijk: „op het dak van den rug." En deze kromming van een tepel op het dak van den rug zou moeten beteekenen: een knoop door opschorting van het kleed aan de achterzijde verkregen, en tot herkenningsteeken hebben gediend van een priesterlijke zamenzwering na den slag bij Circesium. Van dit gehalte is het Hebreeuwsch der geleverde proeven; en de inhoud der spreuken is zou duister, stroef, gewrongen en geheel afwijkende van den bekenden stijl der israelitische oorkonden, dat niemand buiten onzen scherpzinnigen schrijver er eenigen zin in zou weten te ontdekken. Men hoore: Tief ist das Schweigen, abgethan das Geräusch und die Eitelkeit des Spottens. Er blinket dem Spötter zu und von dem Todten kommt ein Mass Myrrhe (grosse Freude; NB. de bittere myrrhe zou vreugde beteekenen?). Abgethan hat ein Hoher und welch ein Licht (Glück); der Hohe, ein Erpresser. Dürste um aufzustehen, treibet Jauchzen um den Hohen der todt ist... Claudite jam rivos!

Kortom, het eenige besluit dat wij uit het boekje kunnen trekken, is dit, dat het hoog tijd werd voor onzen vriend, uit zijn eenzame kluis onder de menschen en tot een werkkring te worden geroepen, waar de rijke gaven van zijn geest, zijn meesterschap over de moedertaal en zijn liefde voor kennis en waarheid iets beters zullen tot stand brengen dan deze hermeneutische luchtspiegelingen, die wij op rekening mogen stellen van ongenoegzaam onderwijs in het Hebreeuwsch en een afgezonderd leven.

8 Maart 1869. J. P. N. LAND.

Het oudste evangelie. Critisch onderzoek naar de samenstelling, de onderlinge verhouding, de historische waarde en den oorsprong der evangeliën naar Mattheus en Marcus, door J. H. SCHOLTEN, *Hoogleeraar te* Leiden. Leiden, P. ENGELS, 1868. *f* 4,60.

Het werk, waarmede onder bovenstaanden titel de onvermoeide ijver van den hoogleeraar Scholten onze vaderlandsche theologische letterkunde op nieuw heeft verrijkt, werd reeds eenmaal in dit Tijdschrift ter sprake gebracht [1]. Dat dit andermaal geschiedt zou eenige bevreemding kunnen baren. Maar die zal vervallen, als men zich de strekking van het bedoelde opstel herinnert. Dr. H. U. Meyboom gaf ons, met het oog mede op Scholten's: „Het oudste evangelie" zijne opmerkingen over de methode der evangeliën-critiek ten beste, maar verklaarde zelf dat het niet in zijn plan lag eene critiek op dat werk te schrijven. Natuurlijk was mijn geachte Medearbeider vrij in de keus van hetgeen hij ons al of niet wilde schenken, al hadden wij ook gaarne gezien dat de verdienstelijke schrijver van „Geschiedenis en kritiek der Marcus-hypothese" had kunnen goedvinden zijne plannen wat verder uit te strekken. Maar wat wij van hem niet ontvingen, dat mag ons Tijdschrift niet achterwege houden. Al ware het maar alleen om de beloften, waarmede dit boek optreedt. Van niet geringe beteekenis zijn zij. Naar de Schrijver vertrouwt „zal zijn tegenwoordig onderzoek velen in de overtuiging versterken, dat de prioriteit doorgaans aan den tekst van Marcus moet toegekend worden, terwijl een betrekkelijk kleiner aantal plaatsen, waar de tekst van Mattheus oorspronkelijker luidt, de onderstelling wettigt, dat aan beiden eene gemeenschappelijke bron ten grondslag heeft gelegen, die met den naam van Proto-Marcus pleegt bestempeld te worden" [2]. En meer nog wordt ons toegezegd. „Heb ik wel gezien", zoo hooren wij Scholten verklaren [3], „dan wijst een onderzoek naar de samenstelling van Proto-Marcus den weg aan, om de oorspronkelijke schets van Marcus, den vriend van Petrus, waarvan de oude presbyter in het bekende fragment van Papias gewag maakt, op het spoor te komen, die, in vereeniging met de spreukverzameling van Mattheus, in den canonieken Mattheus gedeeltelijk be-

[1] 2e jaargang, 5e stuk, bl. 497 volgg. [2] bl. VI. [3] bl. VII.

waard, en met de historische bijzonderheden, die in Lukas gevonden worden, de gegevens levere, waaruit de Christus, ontdaan van den dogmatischen en mythischen stralenkrans, hem in de overlevering gevlochten, in zijn oorspronkelijk historisch karakter gekend worde." Welkome uitzichten! Indien dit boek geeft wat het belooft, dan zal voortaan de vraag mogen rusten, die nog altijd van weêrszijden in verschillenden zin wordt beantwoord, wie der twee, Mattheus of Marcus, in rangorde de eerste plaats inneemt, en het zoo gewichtige, vermoeiende Synoptische raadsel zal eene belangrijke schrede nader gebracht zijn aan zijne door allen gewenschte oplossing. Indien dit boek geeft wat het belooft, wij zullen dan niet slechts mogen beslissen welk der Synoptische evangeliën het oudste moet heeten, maar wij zullen gekomen zijn tot de ontdekking van HET oudste evangelie, van het allereerste evangelisch geschrift, dat uit de pen van Petrus' vriend gevloeid, aangaande het leven van Jezus berichten ons levert ontleend aan de mondelinge prediking van een Apostel en ooggetuige, berichten die samen met andere betrouwbare mededeelingen aan de critiek de bouwstoffen aanbieden voor de schildering van het zuiver historische karakterbeeld van Jezus. En die beloften, ze zijn in ieder geval geenszins lichtvaardig gegeven. Gelijk wij reeds van overlang den wetenschappelijken ernst kennen, waarvan al wat Scholten geeft den stempel draagt, zoo behoeft men het geschrift, dat ons bezig houdt, slechts even te doorbladeren, om aanstonds den indruk te ontvangen dat er de vruchten in zijn bijeengegaard van een inderdaad kolossalen arbeid.

Zulk een boek moet niet maar uit een bepaald oogpunt besproken, het moet aan eene ernstige critiek onderworpen worden. Dit boek, heeft het gegeven, wat het beloofde? aan het beantwoorden dier vraag mag zich ons tijdschrift niet onttrekken, zal het niet te kort komen in zijne verplichtingen jegens de wetenschap, aan wier bevordering het is gewijd, jegens de lezers, die het heeft voor te lichten, jegens den Schrijver, die er zoo veel arbeids aan heeft te koste gelegd. Maar genoeg ter rechtvaardiging van het verschijnsel, dat in hetzelfde tijdschrift een en hetzelfde boek tot twee malen toe wordt ter sprake gebracht.

Aleer ik rekenschap tracht te geven van het antwoord dat,

naar mijne overtuiging, op de voorgestelde vraag moet volgen, heb ik iets in het midden te brengen aangaande den vorm van het geschrift, dat voor mij ligt opgeslagen. Critisch onderzoek naar de samenstelling enz., zoo lees ik op de eerste bladzijde. In dat opzicht geeft het boek volkomen wat het belooft. Ik wenschte wel dat het niet zoo ontzettend getrouw ware in het vervullen van zijn woord, of juister gesproken, ik kan niet zeggen hoe lief het mij zou geweest zijn, indien een andere titel, en dan in even zuivere harmonie met den inhoud van het boek zelf, als thans tusschen beide heerscht, op dat eerste blad had geprijkt. Wat ik daar had willen lezen? Niet: CRITISCH ONDERZOEK naar de samenstelling enz.; maar: Samenstelling, onderlinge verhouding, historische waarde en oorsprong der evangeliën naar Mattheus en Marcus. Immers wij hadden dan in het boek gevonden de gemotiveerde aanwijzing der resultaten van het critisch onderzoek, door den hooggeleerden Schrijver zelven ingesteld, terwijl ons nu de noodzakelijkheid wordt opgelegd om hem van het begin tot het einde en van stap tot stap te volgen op den langen, afmattenden weg van zijne nasporingen. Scholten geeft ons niet de Errungenschaft van zijn veelomvattenden arbeid; hij doet ons getuigen worden van dien arbeid zelven, hij werkt onder ons oog en maakt ons tot de deelgenooten van zijn gansche onderzoek. Zelfs is deze methode zóó streng gevolgd, dat het boek bijna geheel bestaat of uit aanteekeningen op eene ontelbare reeks van plaatsen uit de eerste twee evangeliën, of uit eene menigte van vergelijkende tabellen, uit welke opmerkingen en tabellen dan meestal met een enkel woord de gevolgtrekkingen worden afgeleid, die er naar de meening van den Schrijver uit voortvloeien. De lezer moet derhalve den auteur voet voor voet volgen, van zijne opmerkingen kennis nemen, zijne tabellen doorloopen, om dan gaandeweg, soms eerst aan het eind van een hoofdstuk en van enkele of meer paragrafen te vernemen, wat nu deze verschillende data bewijzen. In één woord de Hoogleeraar maakt ons mede in dezen zin tot deelgenooten van zijnen arbeid, dat die voor eene goede portie ook op onze schouders wordt geladen. Het boek beantwoordt dus volkomen aan zijn titel. Het bevat de mededeeling van het critisch onderzoek zelf, dat tot de daaruit getrokken resultaten heeft geleid. Geheel naar waarheid heeft de Schrijver het gekarakteriseerd, als hij

zegt [1]): „om wel te kunnen oordeelen" nl. over den vroegeren oorsprong van Mattheus of Marcus, „ontbreekt het, ook na den arbeid van uitstekende geleerden, nog altijd aan eene volledige vergelijking van beider teksten in bijzonderheden. Aan de vervulling dezer taak is een goed deel van mijn tegenwoordig onderzoek gewijd." Nu is het verre van mij de zeer hooge waarde te miskennen, die dit boek juist door het aanvullen dezer leemte bezit voor de beoefenaars der critische wetenschap. Integendeel, de schrijver heeft alle recht om te verwachten dat aan deze allen, zelfs hun, die ook na de overweging der hier geleverde gronden, aan een tegenovergesteld resultaat blijven vasthouden, eene zooveel mogelijk volledige opgave en classificatie der verschijnselen, die, zoowel op grammatisch als historisch gebied, de twee eerste evangeliën onderscheiden, niet onwelkom zijn zal, als het eenig geschikte middel om in het vraagstuk naar de onderlinge verhouding onzer evangeliën tot eene voldoende uitkomst te geraken" [2]). Inderdaad als wij den bijna overstelpenden rijkdom van critische apparaten overzien, waarover wij na het verschijnen van dit werk mogen beschikken; als wij daarbij in aanmerking nemen de ongeloofelijke moeite en de tallooze uren arbeids, waarvan zij de vrucht zijn en bij het beschouwen dier vruchten zoo dikwerf weldadig worden aangedaan door den frisschen geur van genialiteit, die hier en ginds ons tegenademt, dan kunnen wij niet anders dan met ingenomenheid de kostelijke gave begroeten, ons door den Hoogleeraar aangeboden. In naam der wetenschap zij hem daarvoor onze oprechte dank gebracht. Alleenlijk ik kan het verlangen niet terughouden, dat wat wij hier ontvangen ons ware toegereikt in een anderen vorm. Zonder iets te willen missen van hetgeen, waarmede wij worden begiftigd, zou ik wenschen dat het boek anders ware ingericht. Gelijk het nu daar ligt is het uitnemend geschikt voor studenten. Niets dat hen beter kan inwijden in de zoo moeielijke kunst der critiek dan een welbevoegden criticus aan het werk te zien, d. i. in de gelegenheid gesteld te worden om van hem de kunst af te zien niets voor hen zoo nuttig als den scherpzinnigen voorganger van elken stap, dien hij doet, rekenschap te hooren geven, en zoo zelve te leeren met vasten tred voort te gaan op het rechte pad;

[1]) bl. VI. [2]) bl. VI, VII.

niets dat hen degelijker vorderingen kan doen maken, dan de practische oefeningen, waartoe het nagaan van zulk een critisch onderzoek hen noopt. Inderdaad indien dit boek voor studenten geschreven ware, wij zouden het juist zoo wenschen, als het is ingericht. Maar, naar mijne bescheiden meening, heeft de Hoogleeraar te veel aan zijne discipelen, te weinig aan den kring zijner verdere lezers gedacht. Onder dezen zullen er velen zijn, die voor het onderzoek, waarin ja een uitstekende gids hen zal voorgaan, maar dat zij toch ook geheel mede moeten doen, aanstonds terug schrikken. Zij hebben er geen tijd meer voor. Of, indien zij ook met moeite dezen kunnen uitbreken, zij hebben er geen hoofd meer voor. Althans, een boek van dien aard valt niet meer in hunnen smaak, of liever, zij willen een boek, een geschrift, dat zij lezen kunnen, niet een magazijn van zoo onnoemelijk vele, zij het ook volkomen ordelijk in hunne loketten bijeengeplaatste en met duidelijke aanwijzingen gesorteerde wetenschappelijke bijzonderheden, die zij zelve een voor een hebben te controleeren. Ik wenschte, dat „Het oudste evangelie" een boek ware, een boek, dat een geheel vormde, een doorloopend geschrift, een aaneengeschakeld en geleidelijk voortgaand betoog, eene ontwikkeling van de resultaten, waartoe het critisch onderzoek der eerste twee evangeliën leidt, natuurlijk door bewijzen gestaafd. Maar die argumentatie kon zich bepalen tot het aanvoeren van enkele, krachtige, overtuigende gronden, voldoende om de zaak in het licht te stellen, terwijl dan de overblijvende macht van opmerkingen, en de vergelijkende tabellen hare plaats konden vinden in eene reeks van achter het werk gevoegde bijlagen. Daar aan de vergetelheid ontrukt, gelijk zij alleszins verdienen, zouden zij hare goede diensten aan de wetenschap niet onthouden hebben. De waarde van het werk zou er niets minder, de lezing er veel aangenamer door geworden zijn. Ook zóu bij zulk eene inrichting het betoog meer klem hebben ontvangen. De milde overvloed toch van dikwerf zeer verwante, soms geheel gelijksoortige argumenten, waarmede de lezer wordt overladen en opgehouden, verlamt veeleer de kracht der bewijsvoering, dan haar te versterken. En nog iets. Onder de menigvuldige opmerkingen en tabellen, die ons hier worden voorgelegd, zijn er sommige, die op de haar aangewezen plaats weinig indruk maken, waarvan het betwistbaar moet heeten of zij wel iets bewijzen. Blijkbaar is het nu en

dan dat de Schrijver zelf er niet bijzonder veel bewijskracht aan toekent, ja enkele malen geeft hij eenvoudig zulk eene tabel, zonder er verder iets uit af te leiden. Toch zijn zij naast er onder wezenlijke argumenten gerangschikt, wat niet anders kan — immers men moet zelfs den schijn vermijden van te veel te willen bewijzen — dan de kracht der argumentatie verminderen. Indien ik mij niet bedrieg is dit alleen te wijten aan de leest, waarop „Het oudste evangelie" is geschoeid. De Hoogleeraar heeft de eerste twee evangeliën aan een zeer zorgvuldig vergelijkend onderzoek onderworpen. Hij heeft een volledigen staat opgemaakt van beider teksten in bijzonderheden. Hij is overtuigd, en terecht, door de opgave en classificatie dier verschijnselen aan de geleerde wereld een grooten dienst te zullen bewijzen. Maar nu moet, uit den aard der zaak, de juiste classificatie wel eens moeite baren. Het boek zal het gansche critisch onderzoek mededeelen. De vergelijkende staten moeten dus alle ergens eene plaats vinden, en wel in het boek zelf, in den loop van het onderzoek, en dus onder de argumenten, die de juistheid der resultaten zullen aanwijzen. Is het wonder dat ze wel eens te land zijn gekomen, waar zij minder ter zake dienden, en zonder zelve de pretensie te hebben van veel te kunnen bewijzen, toch daarvan den schijn hebben aangenomen? Naar elders, in de bijlagen, verplaatst zouden zij deze klip hebben vermeden, en toch, ten nutte der wetenschap, zijn geconstateerd geworden. Wij hadden niets verloren, en de argumentatie had er door gewonnen in kracht van overtuiging.

Ik heb gemeend deze opmerking aan het oordeel van den hooggeleerden Schrijver te moeten onderwerpen als een bescheiden verzoek om, bij eene gewenschte tweede uitgave van zijn werk, er de bedoelde veranderde inrichting aan te geven, ter verhooging van de uitnemende waarde, die het ook in zijn tegenwoordigen vorm onmiskenbaar bezit.

Het ligt in den aard der zaak dat de critiek van zoodanig een werk, als hier moet worden besproken, onmogelijk bestaan kan in eene beoordeeling van alle, zelfs niet van alle voor het doel, waaraan het is gewijd, meest gewichtige bijzonderheden. Zulk een arbeid zou licht uitdijen tot een boekdeel, weinig minder lijvig, dan het geschrift zelf. Ik meen aan de mij opgedragen

taak het best te voldoen door in een ruimeren zin het critisch onderzoek, dat ons hier wordt bloot gelegd, te waardeeren, en, zonder het geheel te controleeren, voornamelijk te vragen naar de winst, die het der wetenschap heeft aangebracht. De geeerde schrijver zelf heeft daarop gedoeld op de twee plaatsen, die ik boven uit zijne voorrede heb aangehaald. Ik kan niet beter doen, dan zijne eigene aanwijzing te volgen.

I. Zoo is dan het eerst aan de orde de vraag: welke tekst is meer oorspronkelijk, die van het Mattheus-, of die van het Marcus-evangelie? Prof. Scholten stelt zich voor[1]) de overtuiging versterkt te hebben, dat de prioriteit doorgaans aan den tekst van Marcus moet toegekend worden. Is hij met deze verwachting in zijn goed recht?

Het is aan allen bekend welk eene groote, niet zelden woordelijke overeenkomst er heerscht tusschen de eerste twee evangeliën. Scholten mocht haar als bekend veronderstellen, terwijl zij ook als van zelve aan het licht komt in den loop zijner onderzoekingen. Evenwel moet misschien het ontbreken van een vergelijkend overzicht ter opzettelijke aanwijzing dezer nauwe verwantschap van Mattheus en Marcus eene leemte heeten in een geschrift, dat de onderlinge verhouding dezer evangeliën in het licht stelt. Maar dit in het voorbijgaan. Hoe die zoo sterk sprekende gelijkenis van dit tweetal geschriften te verklaren? Zijn de hypothesen van Giesler (langzamerhand gestereotypeerde traditie) en van Schleiermacher (diëgesen, door de evangelisten, elk op zijne wijze aaneengeschakeld) aan onoverkomelijke zwarigheden onderhevig [2]), wij zien ons genoopt tot eene keus uit dit drietal nog alleen denkbare gevallen:

1°. het Mattheus-evangelie het oudste en door Marcus gebruikt.
2°. het Marcus-evangelie het oudste en door Mattheus gebruikt.
3°. het een of ander geschrift ouder dan beiden en door beiden gebruikt.

Quartum non datur. Het onderzoek, dat hier den weg moet wijzen, splitst zich van zelf in twee deelen. Het stelt zich eerst de vraag: welke tekst is meer oorspronkelijk, die van Mattheus of van Marcus? Heeft het een voldoend antwoord op deze vraag geleverd dan is voorloopig de keus tusschen de twee eerstgenoemde hypothesen beslist. Maar ook slechts voor-

[1]) bl. VI. [2]) bl. 8 en 9.

loopig. Bewezen is de mogelijkheid dat dát evangelie, aan welks tekst de prioriteit moet worden toegekend, door den anderen evangelist is gebruikt geworden. Zeker is dit nu nog geenszins. Mogelijk is het ook, dat beiden van een zelfden, vroeger reeds bestaanden tekst hebben gebruik gemaakt, de een met meer getrouwheid, dan de ander. Zoo rijst de tweede vraag: is er wellicht grond voor het aannemen van een ander geschrift, waaraan beiden, elk op zijne wijs, hunne parallele bestanddeelen hebben ontleend.

Met de eerste vraag betreedt de critiek een vasten bodem. De verwantschap en het verschil, die beurtelings tusschen den tekst der twee evangeliën heerschen, bewijzen dat wij in die geschriften bezitten twee onderscheidene redactiën van denzelfden tekst. En nu heeft de critiek eenvoudig de op verschillende wijze geredigeerde teksten met elkaar te vergelijken, om meestal met vrij wat, dikwerf met besliste zekerheid te kunnen verklaren aan welke zijde de meer oorspronkelijke, aan welke de kennelijk latere redactie gevonden wordt. Voorzeker, ook hier liggen voetangels en klemmen. De ingenomenheid met de eene of andere hypothese doet den criticus gevaar loopen van wel eens een gansch subjectief oordeel te vellen over de meerdere of mindere oorspronkelijkheid van parallele teksten en wat al te spoedig den eerepalm der prioriteit toe te kennen aan zijn bijzonderen gunsteling. Maar dit gevaar is niet onontwijkbaar. Het verdwijnt voor wie den moed en het geduld heeft om eene volledige vergelijking van den tekst der twee evangeliën in te stellen en ten einde te brengen. Ja, is die vergelijking onvolledig, loopt men de twee geschriften slechts losjes door, dan is het te begrijpen, dat men een voorbarig oordeel velt, of, allicht reeds niet meer vrij van alle voorkeur, juist datgene ontdekt, wat men verlangt te vinden en aan eenige — zonder dat men het zelf bemerkte — willekeurig uitgekipte plaatsen de voldoende argumenten voor zijne stelling ontleent, die dan nog verre van bewezen is. Maar een van den aanvang tot aan het einde voortgezet vergelijkend onderzoek, dat niet naar gril en luim sommige, maar al de parallele teksten zorgvuldig in het oog vat, laat geene eenzijdigheid meer toe. Het is volkomen in staat om ook de meest hartstochtelijke voorliefde voor het een of ander resultaat te ontnuchteren. Het stelt den waren stand van zaken van lie verlede in zóó helder licht, dat wie eenigen critischen zin

heeft dien niet langer miskennen kan. Welnu, hoeveel goeds ook zijne voorgangers op dit gebied hebben geleverd, Scholten alleen heeft deze veelomvattende taak ondernomen en voltooid. En ik meen niet te stout te spreken als ik beweer dat hem de lof toekomt van dit critisch vraagpunt nu voor goed te hebben uitgemaakt.

Inderdaad ik zou mij zeer moeten bedriegen indien iemand, na van den arbeid des hoogleeraars te hebben kennis genomen, nog redelijken twijfel kon opperen tegen de stelling dat de prioriteit doorgaans aan den tekst van Marcus moet worden toegekend.

In de Tweede Afdeeling, die ten opschrift heeft: VERGELIJKING VAN HET MATTHEUS- EN MARCUS-EVANGELIE IN BIJZONDERHEDEN, levert ons de Schrijver eerst eene breede lijst van PLAATSEN IN MATTHEUS, WAAR DE REDACTOR DEN TEKST VAN MARCUS HEEFT MISVERSTAAN. Het valt in het oog dat, indien dit gedurig misverstand aan de zijde van den eersten evangelist werkelijk is aan te wijzen, er dan reeds in dit argument zeer groote kracht ligt ter beslissing van het critisch vraagstuk, waarover wij handelen. Laat ons zien! Uit den rijken voorraad hier en daar eene greep.

Mc. I: 42 lezen wij: *καὶ — εὐθέως 'απῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα καὶ ἐκαθαρίσθη.* Daarvoor heeft *Mattheus* VIII: 3: *καὶ εὐθέως ἐκαθαρίσθη αὐτοῦ ἡ λέπρα*, en geeft zoo de onnatuurlijke voorstelling als ware de melaatschheid in plaats van den melaatsche gereinigd. Hij kwam daartoe door misverstand van den oorspronkelijken tekst. Hij zag voorbij dat het verzwegen subject van *καὶ ἐκαθαρίσθη* schuilt in het voorafgaande *αὐτοῦ*, dat terugwijst op den melaatsche, van wien in dit verhaal sprake is. Zoo verbond hij de bedoelde woorden met het onmiddellijk voorafgaande *ἡ λέπρα*, ten onrechte en tot schade van de zuiverheid der gedachte [1]). De prioriteit dus aan de zijde van Marcus. Want zoo wellicht iemand in omgekeerden zin zou willen beweren, dat Marcus hier den tekst van Mattheus verbeterd heeft, dan zou ik hem vragen, vooreerst of hij waarlijk grond heeft om aan den eerstgenoemde een zoo fijn purisme toe te kennen, en ten tweede of niet te dezer plaatse de Marcinische tekst in zijn geheel veel meer den indruk geeft van oorspronkelijkheid, dan die van Mattheus?

[1]) bl. 94.

Evenwel, ik erken dat men over deze en soortgelijke verschillen in de redactie langen tijd pro en contra kan redetwisten, zonder elkaar tot zwijgen te brengen. En nu wij juist op deze plaats zijn gestuit zij het mij vergund op haar te wijzen als een der gronden, waarop de wensch rust, dien ik boven te kennen gaf, dat de geëerde schrijver een anderen betoogtrant mocht hebben gevolgd. In de critische quaestie, die ons bezig houdt, komt het argument, aan deze plaats ontleend, wel degelijk mede in aanmerking. Maar het behoort tot de argumenten van den tweeden rang, die eerst dan, maar dan ook waarlijk recht van medespreken verkrijgen, nadat andere krachtiger getuigen zich hebben doen hooren ten gunste van dezelfde zaak, voor welke zij pleiten. 't Behoort niet tot de keurbende, die de overwinning behalen moet, maar tot de réservetroepen, die de zegepraal, indien noodig, voltooien kunnen. Doch nu moge de plaats, die de inrichting van het geheele werk aan zulke argumenten heeft aangewezen, tusschen die van den eersten rang in, te voornaam zijn, zoodat zij daar niet imponeeren, ook hier geldt het: *Tel brille au second rang, qui s'éclipse au premier.* Op de hun toekomende, meer bescheiden plaats, treedt hunne onmiskenbare waarde aan het licht.

Maar nu ook niet meer hier en daar een greep gedaan uit de aangevoerde bewijsplaatsen. Liever omgezien naar argumenten van den eersten rang. Wij doen het niet te vergeefs. Al aanstonds valt ons oog op *Mc.* IV: 11: *ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*, waarvoor *Mattheus* XIII: 11 het volgende heeft: *ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν*. Geen gering geschil voorwaar! Wat bewijst het? Scholten geeft hier deze aanteekening [1]): „Het godsrijk heet hier (bij Marcus) een mysterie, en dit mysterie (t. w. het godsrijk) was hun gegeven, m. a. w. hunner was het godsrijk, zij behoorden er toe. Mattheus veranderde, kennelijk uit misverstand, *τὸ μυστήριον τῆς βασ.* in *τὰ μυστήρια*, als gold het hier een aantal geheimzinnige geloofswaarheden, en niet het godsrijk zelf. Door dit misverstand werd bij Mattheus het woord *γνῶναι* achter *δέδοται* ingevoegd." Mij dunkt, tegen deze uitspraak valt niets te zeggen, en niemand zal aarzelen te erkennen, dat hier althans de tekst van Marcus den stempel der oor

---

[1]) bl. 94.

spronkelijkheid, de tekst van Mattheus dien eener latere redactie draagt.

Tot hetzelfde oordeel noopt ons de aanteekening op *Mc.* II: 18 [1]) *καὶ ἦσαν οἱ μαθ. 'Ιω. καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες. Καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ· Διὰ τί οἱ μαθηταὶ 'Ιωάννου καὶ οἱ μαθ. τῶν Φαρ. νηστεύουσιν, οἱ δὲ σοὶ μαθ. οὐ νηστεύουσιν.* „Te vertalen: „En de discipelen van Johannes en de Farizeërs waren vastende (d. i. bezig met vasten [2]), het was hun vastentijd. En ze kwamen (d. i. er kwamen sommigen) en zeiden. *"Ερχονται* staat hier zonder bepaald subject, evenals elders I: 30, 45, II: 3, III: 21, 32, V: 35, X: 49; vlg. *Matth.* IX: 17. Dat *οἱ μαθ. 'Ιω. καὶ οἱ Φαρ.* niet het subject zijn van *"Ερχονται* is duidelijk, daar „de discipelen van Johannes en de Farizeërs" niet vragen konden: „waarom vasten de discipelen van Johannes en de discipelen der Farizeërs?" Met het oog op Mattheus IX: 14, *Τότε προσέρχονται αὐτῷ οἱ μαθηταὶ 'Ιωάννου λέγοντες· διὰ τί ἡμεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύομεν πολλά, οἱ δὲ μαθηταί σου οὐ νηστεύουσι;* teekent Scholten nu verder aan, „Mattheus maakt uit misverstand de leerlingen van Johannes tot het subject van *προσέρχονται αὐτῷ* en verandert diensvolgens *οἱ μαθ. 'Ιω.* in *ἡμεῖς* en *νηστεύουσιν* in *νηστεύομεν*. Hieruit ontstond nog dit tweeledig misverstand, 1°. dat volgens Mattheus in *οἱ μαθηταί* het lidwoord geen zin heeft, tenzij men wilde aannemen, dat de discipelen van Johannes en corps tot Jezus kwamen, terwijl het lidwoord bij Marcus aanduidt, dat het thans de tijd was, dat de discipelen van Johannes vastten; 2°. dat de discipelen van Johannes bij Mattheus voorkomen als gemeene zaak met de Farizeërs makende tegen Jezus, wat van de discipelen van Johannes reeds op zich zelf niet waarschijnlijk is en door hunne verhouding tot de Farizeërs, *Matth.* III: 7—10, weêrsproken wordt." Deze even juiste, als fijne opmerkingen laten geen ander oordeel toe dan dit: misverstand aan de zijde van den eersten evangelist.

Zonder eenigen twijfel heeft Mattheus evenzeer misverstaan

---

[1]) bl. 95. volg.

[2]) In eene noot wordt de juistheid dezer vertaling bewezen door de opmerking: „De verklaring van ἦσαν νηστ. door: „zij waren gewoon te vasten" is met het spraakgebruik van Marcus in strijd. Verg. I: 6, 13, 22. 39, II: 6, IV: 38, V: 5, 11, 40, IX: 4, X: 32, XIV: 4, 50, 54. Bij Mattheus staat hiervoor somtijds een imperf. VIII: 24 ἐκάθευδεν, XXVI: 58 ἐκάθητο en eenmaal de aor. XXVI: 8 ἠγανάκτησαν.

de woorden voorkomende *Mc.* II: 23 *ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχυας*. „Te vertalen," zegt Scholten [1]) te recht, „daar *ὁδὸν ποιεῖν* niet kan beteekenen *reizen*, waarvoor *ὁδὸν ποιεῖσθαι* zou geëischt worden: „Zij begonnen een pad te maken, door *de* (t. w. de op het voetpad staande korenhalmen uit (den grond) te trekken." Zij deden dit, daar deze korenhalmen, een eind wegs lang op het voetpad groeiende, het voortgaan belemmerden en wegens hunne dikte (men denke b. v. aan maïs niet plat getreden konden worden." Ik voeg er een paar opmerkingen bij om de juistheid dezer vertaling nog te meer in het licht te stellen. De plaats bij Marcus luidt in haar geheel aldus: *Καὶ ἐγένετο παραπορεύεσθαι αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασι διὰ τῶν σπορίμων, καὶ ἤρξαντο οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχυας*. Nu zou het toch een zonderling bericht zijn, dat hier gegeven werd, als de meening ware: Jezus was (met zijne discipelen, gelijk uit het verband blijkt) bezig op een Sabbat langs het gezaaide te gaan en zijne discipelen *begonnen* te *wandelen*. Mattheus, die hetzelfde geval in dezer voege beschrijft XII: 1: *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἐπορεύθη ὁ Ἰησοῦς τοῖς σάββασι διὰ τῶν σπορίμων· οἱ δὲ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπείνασαν καὶ ἤρξαντο τίλλειν στάχυας καὶ ἐσθίειν* heeft dan ook blijkbaar de woorden *ὁδὸν ποιεῖν*, door hem opgevat in den zin van *wandelen*, als geheel overbodig en tautologisch weggelaten. 2°. Had Marcus toch nog willen zeggen dat de discipelen wandelden, dan zou hij in elk geval zeer zeker geschreven hebben niet: *ἤρξαντο — ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες κ. τ. λ.* maar *ἤρξαντο ὁδὸν ποιοῦντες τίλλειν κ. τ. λ.* gelijk dan ook onze Statenvertaling, *ὁδὸν ποιεῖν* door *gaan* overzettend, de Grieksche constructie wel heeft moeten omkeeren: „en zij begonnen, al *gaande*, aren te *plukken*." De nadruk valt in den Griekschen tekst ontegenzeggelijk op *ὁδὸν ποιεῖν*, als hoofdgedachte. Maar daarom kan deze uitdrukking ook onmogelijk beteekenen *wandelen*. Immers dan komt men tot de ongerijmde voorstelling dat de Farizeën (zie vs. 24)) *het wandelen op den Sabbat* aan de discipelen tot een verwijt hebben gemaakt. Deze zwarigheid bestaat niet en in tegendeel is de constructie geheel naar behooren als Marcus bedoeld heeft: zij begonnen zich *een pad te banen door de korenhalmen uit te trekken*. Op het eerste valt dan terecht de nadruk, terwijl het participium dient tot nadere bepaling van de hoofdgedachte.

[1]) bl. 96.

In zijne aanteekening gaat de Schrijver aldus voort: „Mattheus XII: 1, verstond ὁδὸν ποιεῖν niet en verhaalt dienvolgens, dat zij korenaren (zonder lidwoord) afplukten en (de korrels) aten, wat kwalijk eene oorzaak van ergernis kan hebben opgeleverd. Ook is het duidelijk, dat hij, het derde in de vergelijking met David niet verstaande, het bedrijf der jongeren aan *honger* toeschreef, tot het stillen waarvan het eten van eenige graankorrels niet zeer geschikt was. Ook was het gezelschap van Jezus meestal van brood voorzien (verg. *Mc.* VI: 8, 38, VIII: 14). De overeenkomst tusschen het gedrag van David en de discipelen van Jezus bestond niet hierin, dat beiden op onwettige wijze *gegeten* hadden, toen hen de honger drong, maar hierin, dat beiden, in geval van nood, *de wet overtraden*, David, door van de toonbrooden te eten, toen hij honger had; zij, door op Sabbat zich een weg te banen."

Ik kan mij niet weêrhouden hier nog de aanteekening bij te voegen op *Mc.* VIII: 31 [1]), zoowel omdat zij een nieuw en duidelijk bewijs levert voor de latere redactie van den tekst van Mattheus, als ook omdat zij op zich zelve zoo belangrijk mag heeten. Op de woorden van Marcus *Καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι*. laat Scholten volgen: „Met deze woorden werd, zoo ook al niet door onzen canonieken Marcus, dan toch oorspronkelijk, iets anders aangeduid dan de lichamelijke opwekking van Jezus uit het graf. Men lette 1°. op de uitdrukking *μετὰ τρεῖς ἡμέρας*, die op dit feit niet volkomen past; 2°. op het verbum *ἀναστῆναι*, wat aanduidt, dat Jezus zelf, door eigene kracht, zou opstaan, terwijl zijne lichamelijke opstanding door het passieve *ἐγείρεσθαι* pleegt aangeduid te worden; 3°. op de afwezigheid van *ἐκ τῶν νεκρῶν*; 4°. op de omstandigheid, dat de discipelen deze woorden niet begrepen. *Mc.* IX: 10, 32, en, bij den dood van Jezus, 5°. evenmin als de vrouwen zich herinnerden, dat Jezus zijne opstanding in eigenlijken zin voorspeld had. Hadden deze woorden, door Marcus in meer zuiveren vorm bewaard, oorspronkelijk dezen zin, dat Jezus met zijn dood ook tevens zijne opstanding in geestelijken zin, d. i. de zegepraal zijner zaak, aankondigde (verg. *Hos.* VI: 2) dan heeft Mattheus, die de formule *μετὰ τρεῖς ἡμ· ἀναστῆναι post eventum*, in *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι* hier en desgelijks XVII: 23 en XX: 19 (verg.

[1]) bl. 100.

Mc. IX: 31, X: 34) veranderde, het bewijs geleverd, dat hij deze woorden niet verstond."

Uit deze en eene menigte andere proeven, door den hoogleeraar aangevoerd, blijkt zonneklaar dat de auteur van het Mattheus-evangelie den tekst van het Marcus-evangelie op zeer vele plaatsen heeft misverstaan, en dus zich zelf als een lateren redactor verraadt.

Mocht niettemin iemands liefde voor de door hem vooronderstelde prioriteit van Mattheus tot dusver nog even warm zijn gebleven, ik ben nieuwsgierig met welke gewaarwordingen hij het stortbad zal ondergaan, dat hem als het ware thans in den vorm van tallooze fijne regendruppels wordt toegediend. Op het eerste hoofdstuk, waaruit wij enkele proeven mededeelden volgen niet minder dan twintig andere, alle vol van bijzonderheden, die, naar de meening van den Schrijver eenstemmig pleiten voor de stelling dat de tekst van Marcus oorspronkelijker is, dan die van Mattheus. Reeds aanstonds dwingt het IIe hoofdstuk eerbied af. Het draagt tot opschrift: GLOSSEMATA IN HET MATTHEUS-EVANGELIE AAN DEN TEKST VAN MARCUS TOEGEVOEGD, en bevat een geheel vel druks, elk van welks bladzijden een naar gissing gemiddeld getal van 20, in het geheel derhalve eene som van niet minder dan 320 dier glossemen aanwijst. Met deze invoegsels is het Mattheus-evangelie als doorzaaid. En indien zij ook maar voor de helft, of voor een belangrijk deel, kracht van bewijs hebben. dan reeds is het uitgemaakt dat niet slechts op zeer vele plaatsen, maar doorgaans de prioriteit aan den tekst van Marcus moet worden toegekend.

Of zij alle kracht van bewijs hebben? Dit zou ik niet durven beweren. Om een voorbeeld te noemen: uit tabel o, blz. 124 volgg. en de daaraan toegevoegde opmerkingen bl. 126 blijkt dat de formule *ἀποκριθεὶς εἶπεν* bij Mattheus zeer dikwijls, bij Marcus slechts enkele malen voorkomt en aldaar niet zonder critisch wantrouwen te verwekken. Welnu, wat volgt hieruit? De Schrijver zegt aan het slot van het gansche hoofdstuk: „De opgegeven glossemata kunnen niet aan den eersten schrijver toegeschreven worden. Dat Marcus den tekst van Mattheus eenvoudiger gemaakt en van overbodige glossemata gezuiverd zou hebben, ware op zich zelf mogelijk, maar is, met het oog op den aard dezer glossemata, in casu meestal ondenkbaar." Maar kan men dit nu ook zeggen met het oog op de genoemde

formule? Is het ondenkbaar dat Marcus, deze zoo herhaaldelijk bij Mattheus aantreffende, het in zijne schatting overtollige *ἀποκριθείς* heeft weggelaten? Ik kan niet zien waarom deze vooronderstelling minder recht zou hebben, dan die de geëerde Schrijver uitspreekt in Hoofdst. VIII [1]), waar hij, na het menigvuldig gebruik van *ἤρξατο* vóór een infinitivus bij Marcus in tegenstelling van Mattheus (hier hebben wij dus een geheel gelijksoortig geval, maar met verwisseling der rollen) te hebben aangewezen, deze gevolgtrekking maakt: „Van de 19 malen liet Mattheus 18 malen het in zijne schatting overtollige *ἤρξατο* van Marcus achterwege. Dat een latere redactor *ἤρξατο* zou toegevoegd hebben, is eene onnatuurlijke onderstelling." Waarom, zoo vraag ik, dan niet onnatuurlijk de onderstelling dat een latere redactor *ἀποκριθείς* heeft toegevoegd? Mij dunkt beide onderstellingen zijn evenmin natuurlijk als onnatuurlijk, en uit zulke bloote aanwendsels in de manier van zich uit te drukken valt niets af te leiden.

In het geheel zou ik de eigenaardigheden enkel van de dictie hier buiten rekening willen laten. Zoo heeft b. v. Marcus hier en daar alleen *εἰ μή*, terwijl bij Mattheus daar nog op volgt *μόνος* (tabel g [2]). Ook onderscheidt zich de laatste van den eerste door het gebruik van *λεγόμενος* en *ὄνομα* na het noemen van den een of anderen naam (tabel h [3]). Maar om hieruit nu eenig besluit te trekken omtrent de prioriteit van den een of van den ander, daartoe ontbreekt mij de vrijmoedigheid, vooral als ik mij uit honderd proeven herinner hoever de evangelisten er van waren om de schriftelijke bronnen, hun ten dienste staande te copiëren, wier inhoud zij integendeel met de meest mogelijke vrijheid hebben teruggegeven.

Ja ik ga verder en meen te moeten opmerken dat al wat bepaald in de categorie van den stijl valt met de uiterste omzichtigheid moet worden gewogen, opdat er niet, tot schade van de bewijsvoering, te veel waarde aan worde toegekend. *Le style c'est l'homme*, dit geldt niet slechts van den oorspronkelijken schrijver, het geldt ook van den lateren redactor, vooral indien deze aan zijne pen zooveel vrijheid geeft, als de evangelisten, en het vermaant den criticus tot de uiterste behoedzaamheid in het oordeelen. Zoo heb ik b. v. wel eenig bezwaar tegen de

[1]) bl. 150. [2]) bl. 128. [3]) ibid.

besliste wijze, waarop deze regel gesteld wordt: „Elliptische vormen vult een glossator aan, maar hij maakt geene ellipsen, waar hij ze in zijne bron niet vindt." [1]) Is dit niet te sterk gesproken? Tabel b *Invoeging bij ellipsen* [2]) wijst als eerste proef op *Mc.* II: 26 verg. met *Matth.* XII: 2. De Farizeën verwijten aan Jezus, dat zijne discipelen op den Sabbat *ποιοῦσιν ὃ οὐκ ἔξεστι* (*Mc.*), *ὃ οὐκ ἔξεστι ποιεῖν* (*Matth*). Invoeging bij ellipse? Wel mogelijk. Of weglating van het onmiddellijk na *ποιοῦσιν* gansch zeer overtollige *ποιεῖν*? Even mogelijk.

De tabel sluit met *Mc.* XIV: 29 verg. met *Matth.* XXVI: 33. Betuiging van Petrus: *καὶ εἰ πάντες σκανδαλισθήσονται, ἀλλ' οὐκ ἐγώ* (*Mc.*), *εἰ πάντες σκανδαλισθήσονται ἐν σοι, ἐγὼ οὐδέποτε σκανδαλισθήσομαι.* Ik stem toe — maar dat is hier de vraag niet — dat de eerste tekst in zijn geheel frisscher en oorspronkelijker klinkt, dan de tweede, maar wat het laatste woord bij Mattheus betreft, dat eene volstrekt onnoodige herhaling bevat, moet ik het antwoord schuldig blijven op de vraag: ingevoegd (door Mattheus) of weggelaten (door Marcus)?

Zoo zijn er meer tabellen, of komen er op sommige tabellen plaatsen voor, die voor de karakteristiek van den stijl der beide schrijvers belangrijk, maar in hunnen wedstrijd om den lof der prioriteit, naar het mij althans voorkomt, van kracht ontbloot zijn. Om een voorbeeld te noemen, hoofdst. XIX [3]) levert ons een uitgebreid overzicht van SCHILDERACHTIGE TREKKEN EN KLEINE BIJZONDERHEDEN IN MARCUS, DIE BIJ MATTHEUS NIET GEVONDEN WORDEN. Daarvan zegt de Schrijver aan het slot: „Deze kleine bijzonderheden, meestal van geen historisch belang, kunnen niet wel op rekening gesteld worden van een lateren redactor. Zij behooren tot den levendigen stijl van Marcus, — en werden wegens hun onbelangrijkheid door Mattheus weggelaten." Ik kan met dit oordeel, vooral wat de schilderachtige trekken aangaat, niet instemmen. Een latere redactor met een minder levendigen stijl kan zulke trekken hebben weggelaten, maar even goed kan een andere redactor, met een levendigen stijl, ze gebruikt hebben om aan het verhaal, hem niet levendig genoeg, wat meer leven bij te zetten. En als ik nu hoofdstuk III heb doorgeloopen, dat in eenige proeven aantoont hoe Mattheus, in onder-

---

[1]) bl. 127. [2]) bl. 112. [3]) bl. 182 volgg.

scheiding van Marcus, personen sprekend plagt in te voeren[1]), dan voel ik wel iets voor de opmerking aan het slot dezer tabel: „De levendige stijl, doorgaans aan Marcus eigen, verbiedt te onderstellen, dat hij de dramatiseerende voorstelling van Mattheus op deze plaatsen zou veranderd hebben." Maar dan voel ik ook wel iets voor de opmerking, die men met het oog op hoofdst. III en XIX daartegen zou kunnen overstellen: de gewoonte van Mattheus om te dramatiseeren maakt het niet zeer waarschijnlijk dat hij zoo vele schilderachtige trekken uit den tekst van Marcus zou hebben weggelaten."

Nog eens in de quaestie, die ons bezig houdt, is het het veiligst buiten rekening te laten, althans geen overwegend gewicht toe te kennen aan al wat tot den bijzonderen stijl behoort. Immers het is nu eenmaal waar, dat, indien een schrijver zijn stijl heeft, hij dien heeft wat hij ook schrijft, ook waar hij optreedt als een zelfstandig redactor en vrij omwerker van de hem aangeboden historische stof.

Maar laat mij, zonder in verdere bijzonderheden te treden van dit punt afstappen. Mocht ook iemand aan zulke stylistische eigenaardigheden meer waarde toeschrijven, dan ik durf doen, hij zal toch erkennen dat zij op zich zelve geene beslissende stem hebben. Op het congres der groote mogendheden, die de zaak zullen ten einde brengen, is voor haar geen zetel. Wij kunnen ze dus rustig te huis laten.

Op het congres der groote mogendheden, zoo mag ik spreken. Want inderdaad zijn het kolossale stemmen, die zich hier doen hooren, die zich doen hooren, — ten gunste van Marcus.

Eene van de krachtigste stemmen wijst op het verpletterend aantal van GLOSSEMATA IN HET MATTHEUS-EVANGELIE AAN DEN TEKST VAN MARCUS TOEGEVOEGD. Verpletterend blijft dit aantal, ook na aftrek van wat alleen tot het gebied van den stijl behoort. Verreweg de meeste raken niet den vorm, maar de zaak zelve, den inhoud, de stof der historie. Zij hebben eene in het oog vallende strekking, zij dienen tot verduidelijking, soms tot verbetering overeenkomstig de zienswijze van den redactor van den oorspronkelijken Marcinischen tekst. „Dat een tweede redactor ontbrekende subjecten en objecten bij verba invoegt is natuur-

[1]) bl. 128.

lijker, dan dat hij ze zou weggelaten hebben" [1]). Tegen deze stelling zal wel niemand bezwaar hebben. Welnu, tabel *a* [2]) wijst op eene aanzienlijke reeks van parallele plaatsen, waar bij Mattheus zulk een subject of object in de rede voorkomt, bij Marcus ontbreekt. Al zonderen wij nu ook enkele daarvan af, waar ook wel het weglaten van een onmiddellijk te voren genoemd subject of object niet onnatuurlijk zou behoeven te heeten, gelijk trouwens de bescheiden toon in de aangehaalde stelling aangeslagen ons dit niet schijnt te verbieden, zoo doen toch de meesten ons aanstonds aan glossemata van Mattheus denken. Hetzelfde geldt van tabel *d Nadere bepaling van het subject* [3]), van tabel *e Nadere bepaling der handeling* [4]), van tabel *c Uitbreiding en vergrooting* van de bijzonderheden des verhaals [5]) en van tabel *f Glossemata ter bevordering van gelijkvormigheid in uitdrukking* [6]). Indien ik niet vreesde onbescheiden te worden door over zoo veel ruimte te beschikken, zou ik gaarne van de menigte proeven, die elke dezer tabellen vullen, de bewijskracht in sommige voorbeelden hier doen uitkomen. Maar op enkele der *Dogmatische glossemata*, waarvan tabel *k* [7]) eene geheele reeks bevat, kan ik toch niet nalaten de aandacht te vestigen.

Mc. V: 7 zegt de man met den onreinen geest tot Jezus: *ὁρκίζω σε τὸν θεόν, μή με βασανίσῃς*; *Matth.* VIII: 29 laat hem vragen: *ἦλθες ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς*. Geen twijfel of de nadere bepaling *vóór den tijd* „d. i. vóór den jongsten dag, waarop de demonen zouden geoordeeld worden en naar den afgrond varen, verg. *Luc.* VIII: 31" [8]), waardoor de booze geest geen afstel, alleen maar uitstel van executie vraagt, draagt geheel het karakter van een commentarieerenden, en dus lateren redactor.

Tot hetzelfde oordeel leidt de vergelijking van *Mc.* IX: 42 met *Matth.* XVIII: 6. Jezus waarschuwt tegen het ergeren van een der kleinen *τῶν πίστιν ἐχόντων* (*Mc.*) *τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ* (*Matth.*) De tekst bij Mattheus is, zonder tegenspraak, eene dogmatische toelichting (of verduistering?) van den meer oorspronkelijken tekst bij Marcus, getuigende van een later christologisch standpunt, dat — om dit niet onopgemerkt te laten ter adstructie van dit gevoelen — ook aanleiding heeft gegeven tot

---

1) bl. 127. 2) bl. 110, 111. 3) bl. 113, 114. 4) bl. 114, 115.
5) bl. 112, 113. 6) bl. 116 volgg. 7) bl. 119 volgg. 8) bl. 119, 10e noot.

de (aan Mattheus ontleende) varianten in den tekst van Marcus: *πιστευόντων*, *πιστευόντων εἰς 'εμε.*

De meest overtuigende proef van dogmatische correctie is misschien wel de veranderde vorm door Mattheus gegeven aan het woord van Jezus tot den rijke *τί με λέγεις ἀγαθόν*; *Marc.* X: 18, waarvoor hij schreef XIX: 17: *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγάθου*; [1])

Wie ook herkent niet dadelijk in de wijze, waarop Mattheus XXIV: 28 het woord van Jezus bij de instelling des avondmaals teruggeeft: *τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμα μου — τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, waarvoor *Marc* XIV: 24 alleen heeft *τὸ ἐκχυνόμενον ὕπερ πολλῶν* de hand van den glossator? [2])

Tot het door Mattheus aan den tekst van Marcus toegevoegde behooren nog de in tabel *l* [3]) aangewezen glossemata *ter opheldering van zaken*, ook *de slotformule* tabel *n* [4]), terwijl ook tabel *m* [5]) enkele, maar zeer krachtige bewijzen levert van door Mattheus *gewijzigde rangschikking* en *uitbreiding der woorden*, naar het O. T. Als proeve diene: *Mc.* X: 19 *μὴ μοιχεύσῃς, μὴ φονεύσῃς κ. τ. λ.* welke plaats aldus luidt bij *Matth.* XIX: 19 *οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις.* Dat Marcus de goede orde in het opnoemen dezer geboden met opzet zou verstoord hebben is even ondenkbaar, als het begrijpelijk is dat Mattheus haar heeft hersteld.

Dat aan den tekst van Marcus doorgaans de prioriteit moet worden toegekend, blijkt voorts nog uit eene menigte gedeeltelijk althans zeer overtuigende andere proeven van corectie bij Mattheus, hoofdst. VI [6]), en uit een en ander, dat in volgende hoofdstukken ten bewijze wordt bijgebracht. Over het naar mijn oordeel betwistbare van enkele, over het grooter of geringer gewicht van andere dier argumenten, meen ik evenwel om der beknoptheid wil hier het stilzwijgen te mogen bewaren. Te meer omdat het pleit toch reeds als voldongen mag worden beschouwd. Ik voor mij ten minste aarzel geen oogenblik te verklaren dat ik mij in groote verlegenheid bevinden zou, indien ik de stelling moest volhouden dat de tekst van Marcus kan geacht worden aan het eerste evangelie ontleend te zijn. Het Mattheus-evan-

---

[1]) Zie over deze plaats en de verschillende redactie van dit geheele verhaal bij de eerste twee evangelisten, bl. 53 en 103 volg. en mijne *proeve van kritiek, Nieuw en Oud,* VIe jaargang, bl. 173 volgg.

[2]) bl. 107. [3]) bl. 121, 122. [4]) bl. 123, 124. [5]) bl. 122, 123.

[6]) bl 185 volgg.

gelie, dat gelijk Scholten door zoo vele en zoo krachtige proeven aantoont, den meer oorspronkelijken tekst van Marcus zoo gedurig heeft misverstaan, en letterlijk wemelt van glossemata aan dien tekst toegevoegd, het verraadt zichtbaar de werkzame hand van een zeer vrijen lateren redactor. En tot de aanwinst, die deze nieuwe arbeid van den Leidschen hoogleeraar der wetenschap heeft aangebracht reken ik met vrijmoedigheid dezen, dat het thans vast staat: de tekst van Marcus is doorgaans meer oorspronkelijk dan die van Mattheus.

II. Het zal onnoodig zijn op te merken, dat wij tot dusver alleen gewaagden van het canonieke Mattheus- en Marcus-evangelie. Wij zijn dan ook nog niet verder gekomen, dan tot de slotsom dat aan den tekst van het tweede, boven dien van het eerste evangelie doorgaans de prioriteit moet worden toegekend. Hieruit het gevolg te trekken dat ons Marcus-evangelie door Mattheus is gebruikt bij het samenstellen van het zijne, dit zou voorbarig wezen. Immers beider, bij alle verschil, sterk sprekende gelijkenis zou ook hierin haren oorsprong kunnen hebben, dat beiden, de een met meer getrouwheid dan de ander van een reeds bestaanden tekst hebben gebruik gemaakt. Zoo doet zich thans de vraag voor: is er wellicht grond voor het aannemen van een ander geschrift, waaraan beiden, Mattheus en Marcus elk op zijne wijs, hunne parallele bestanddeelen hebben ontleend? De hoogleeraar meent te hebben aangetoond, dat „een betrekkelijk kleiner aantal plaatsen, waar de tekst van Mattheus oorspronkelijker luidt, de onderstelling wettigt, dat aan beiden eene gemeenschappelijke bron ten grondslag heeft gelegen" [1]) Kunnen wij ook aan deze meening ons zegel hechten?

Mij dunkt, niemand zal dit weigeren na kennis genomen te hebben van het XXIIIe hoofdst. der tweede Afdeeling [2]) dat de aandacht vestigt op een zeer belangrijk aantal proeven van LATERE TOEVOEGSELS IN DEN CAONIEKEN TEKST VAN MARCUS.

Daartoe behooren b.v. onderscheidene glossemata, kennelijk ingevoegd ter inlichting van niet-joodsche lezers.

Een paar voorbeelden. Een melaatsche, door Jezus gereinigd, ontvangt van hem den last om te offeren de gave, die Mozes geboden heeft, *Matth.* VIII: 4. Bij Marcus I: 44 volgen daarop nu nog de woorden *περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σοῦ*. Dat deze aan den oor-

[1]) bl. VII. [2]) bl. 210 volgg.

spronkelijken tekst zijn toegevoegd en met welke strekking valt aanstonds in het oog [1]).

Mc. XIV: 12^b dienen de ingevoegde woorden *ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον* ter inlichting van buitenlandsche lezers, vg. *Matth.* XXVI: 17 [2]).

Naast deze kunnen gerangschikt worden andere glossemata en wijzingen, die eene in het oogvallende heiden-christelijke tendentie vertoonen.

Tot eene proef zij vermeld *Mc.* XI: 17. Wij vinden daar in de bestraffende rede van Jezus bij gelegenheid der tempelreiniging: *οὐ γέγραπται ὅτι ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται*; deze woorden ingevoegd: *πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν*. Scholten teekent daarop aan: „Deze woorden, die bij Deutero-Jesaia LVI: 7 gelezen worden, en dáár in den samenhang op hunne plaats zijn, hebben, voor het doel, dat Jezus zich *hier* voorstelt, niet de minste kracht. Had men den tempel tot een *handelshuis* verlaagd, Jezus leert, met een beroep op de schriften, dat de tempel „een huis des *gebeds*" zijn moest. Dat hij dit *voor alle volken* zijn zou, deed *hier* niets ter zake. Deutero-Marcus vertoont hier, gelijk elders, eene heiden-christelijke tendentie" [3]).

Zoo ook strekken de vele afwijkingen in het verhaal der kananeesche vrouw bij *Marcus* VII: 25 volgg. van dat bij *Mattheus* XV: 22 volgg. om uit den oorspronkelijken tekst te verwijderen wat voor heiden-christenen aanstootelijk wezen kon, bv. door weglating van de woorden *Matth.* vs. 23, *ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον*, die bij Marcus in vs. 26 ontbreken; door aan de woorden Matth. vs. 26 *οὐκ ἔξεστι λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων, καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις* de verzachtende restrictie te doen voorafgaan: *ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα* *Mc.* vs. 27^a enz. [4]).

Andere glossemata zijn dogmatisch. Zoo bv. zijn de woorden *Matth.* IX: 4 *καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν* door *Marcus* II: 8 versterkt en uitgebreid in dezer voege: *καὶ εὐθὺς ἐπιγνοὺς ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι αὐτοῦ, ὅτι οὕτως αὐτοὶ διαλογίζονται ἐν ἑαυτοῖς* kennelijk onder den invloed van latere christologische voorstellingen [5]).

Tot deze klasse behoort ook bv. *Mc.* XI: 2, waar door Jezus van het veulen, dat de discipelen zullen vinden en moeten brengen, wordt gezegd: „waarop niemand der menschen heeft ge-

---

[1]) bl. 218. [2]) bl. 229. [3]) bl. 225. [4]) bl. 219 volgg. [5]) bl. 214.

zeten." Te recht zegt Scholten: „Had deze opmerking in de gemeenschappelijke bron gestaan, dan zou Matth. XXI: 2, evenmin als Lucas XIX: 30 haar hebben weggelaten." [1])

Weder andere hebben ten doel het historisch relaas te verbeteren, te commentariëeren.

Men zie bv. *Mc.* VI: 8, 9, *εἰ μὴ ῥάβδον μόνον* en *ἀλλὰ ὑποδεδεμένους σανδάλια*, welke woorden door Marcus zijn ingevoegd, „omdat hij het vreemd vond dat de discipelen niets mochten medenemen, Matth. X: 11 (vgl. Luc. IX: 3, X: 3 en XXII: 35) en meende dat zij althans van een staf en schoenen moesten voorzien zijn. De woorden *ὑποδεδεμένους σανδάλια* passen daarenboven in de constructie niet, daar men vruchteloos vraagt, waar de accusativus hier van daan komt [2]).

En heeft bv. *Mc.* VI: 18 het woord van Johannes den Dooper tot Herodes, *Matth.* XIV: 4, *οὐκ ἔξεστί σοι ἔχειν αὐτήν* dezen uitgebreideren vorm: *ἔχειν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου*, het is klaar dat Deutero-Marcus, als commentator aldus de reden heeft opgegeven, wáárom Johannes dit gezegd had, t. w. omdat Herodias de vrouw zijns broeders was [3]).

Zietdaar enkele proeven slechts, maar genoeg om mijne verwachting te rechtvaardigen, dat niemand na kennisneming van het hoofdstuk, waaraan ik ze ontleende, zal weigeren een toestemmend antwoord te geven op de vraag: is er grond voor het aannemen van een ander geschrift, waaraan beiden, Mattheus en Marcus, elk op zijne wijs, hunne parallele bestanddeelen hebben ontleend? Althans mij komt het voor dat deze stelling de eenig voldoende oplossing aanwijst van de opgemerkte verschijnselen, en dat de volgende argumentatie alleszins wettig is: 1°. Het Mattheus- en Marcus-evangelie bevatten een voor een aanzienlijk deel onmiskenbaar parallelen tekst. 2°. Geeft dat recht tot de onderstelling dat een van beide evangeliën door den schrijver van het andere is gebruikt geworden, tegen die onderstelling pleit de omstandigheid dat beiden op hunne beurt, Marcus doorgaans, maar toch ook Mattheus niet zelden, den gemeenschappelijken tekst in blijkbaar meer oorspronkelijken vorm ons aanbieden. 3°. Zoo blijft er niets over dan te stellen, dat aan beiden eene

---

[1]) bl. 224. [2]) bl. 217. [3]) bl. 218 volg.

zelfde bron heeft ten dienste gestaan, waarvan meestal Marcus, somwijlen Mattheus een meer getrouw gebruik heeft gemaakt.

Heeft nu prof. Scholten door zijne volledige vergelijking van den tekst der eerste twee evangeliën de verschijnselen, die lijnrecht tot deze uitspraak schijnen te leiden, geconstateerd, dan mag de wetenschap zich verblijden over de verschijning van „Het oudste evangelie", dat voor dit deel althans beantwoordt aan de beloften, waarmede het optreedt, en op den arbeid reeds te voren ter beslissing van een zoo belangrijk critisch vraagstuk aangewend, de kroon heeft gezet. De schrijver dezer regelen is zich bewust dat geen gemakzucht, maar overtuiging hem het voorstel in de pen geeft om, na het critisch onderzoek van den Leidschen hoogleeraar, op dit punt — de debatten maar te sluiten.

III. Of nu „Het oudste evangelie" ook zijne derde belofte even getrouw vervult, zietdaar wat wij nog hebben te onderzoeken. Wij herinneren ons die belofte, in het boven reeds aangehaalde woord der voorrede vervat: „Heb ik wèl gezien, dan wijst een onderzoek naar de samenstelling van Proto-Marcus den weg aan, om de oorspronkelijke schets van Marcus, den vriend van Petrus, waarvan de oude presbyter in het bekende fragment van Papias gewag maakt, op het spoor te komen, die, in vereeniging met de spreukverzameling van Mattheus, in den canonieken Mattheus gedeeltelijk bewaard, en met de historische bijzonderheden, die, zoo als ik later zal trachten aan te wijzen, bij Lucas gevonden worden, de gegevens levere, waaruit de Christus, ontdaan van den dogmatischen en mythischen stralenkrans, hem in de overlevering gevlochten, in zijn oorspronkelijk historisch karakter gekend worde" [1]).

De vraag is nu wat daarvan zij.

Ons onderzoek laat zich natuurlijk niet in met de historische bijzonderheden, die bij Lucas gevonden worden. In afwachting van de ons toegezegde aanwijzingen laten wij deze rusten, gelijk wij in het geheel het derde evangelie buiten rekening hebben gesteld, omdat de Schrijver zelf dit deed, zich voorbehoudende om later het resultaat van zijn onderzoek omtrent dit evangelie mede te deelen [2]). Ook meenen wij, de aandacht vesti-

---

[1]) bl. VII, VIII. [2]) bl. V, VI.

gende op hetgeen hier buiten tegenspraak hoofdzaak is, aan onze lezers te mogen overlaten de waardeering van hetgeen in dit werk wordt gezegd over de spreukverzameling van Mattheus. Hoofdzaak is de thesis, dat men door een onderzoek naar de samenstelling van Proto-Marcus zich den weg ziet aangewezen om de oorspronkelijke schets van Marcus, den vriend van Petrus, op het spoor te komen.

In deze thesis liggen twee bijzondere stellingen opgesloten, die wèl behooren onderscheiden te worden.

1°. Een onderzoek naar de samenstelling van Proto-Marcus kan leiden tot ontdekking van de schets die aan dezen Proto-Marcus ten grondslag ligt.

2°. Er is grond om deze oorspronkelijke schets toe te kennen aan Marcus, den vriend van Petrus.

Het valt in het oog dat van het al of niet houdbare der eerste stelling de vraag afhangt of de tweede in behandeling moet komen; en dat de tweede thesis nog zou kunnen vallen, al ware ook de eerste bewezen.

1°. Een onderzoek naar de samenstelling van Proto-Marcus kan leiden tot ontdekking van de schets, die aan dezen Proto-Marcus ten grondslag ligt.

Duidelijkheidshalve zij hier herinnerd, dat met den naam van Proto-Marcus bestempeld wordt de bovenbedoelde tekst, waarvan in het canonieke Mattheus- en Marcus-evangelie beide een zoo overvloedig, ofschoon dan verschillend gebruik is gemaakt. Wij dienen deze benaming nu zij eenmaal feitelijk recht van bestaan verkreeg, te behouden; maar vergeten niet dat dat recht (nl. om dezen oorspronkelijken tekst reeds Proto-Marcus te noemen) voorshands nog geusurpeerd moet heeten, als eene anticipatie op den uitslag van het onderzoek der tweede straks opgegeven stelling. En bevat die stelling waarheid, dan zou men eigenlijk de schets van Marcus, den hermeneut van Petrus, moeten noemen Proto-Marcus, wie thans den naam van Proto-Marcus draagt zou Deutero-Marcus moeten heeten enz. Doch ook de namen valent usu. De vooronderstelde schets van Marcus, den vriend van Petrus, zou men in de gegeven omstandigheden, ter voorkoming van misverstand, nu Prototato-Marcus kunnen doopen.

Maar dit in transitu.

Een onderzoek naar de samenstelling van Proto-Marcus, wat de hoogleeraar daarmede bedoelt blijkt uit hetgeen aan de aangehaalde woorden voorafgaat [1]; het is: „na door onderlinge vergelijking (t. w. van de eerste twee evangeliën) den oorspronkelijken tekst (Proto-Marcus) geconstateerd te hebben, dien tekst zelven onder de oogen te zien en te onderzoeken, of zich in dit geschrift, dat, gelijk het daar ligt, in menig opzicht niet aan de eischen der historische waarschijnlijkheid voldoet, ook vroegere historische en latere mythische en andere onhistorische bestanddeelen laten onderscheiden."

Het bedoelde onderzoek naar de samenstelling van Proto-Marcus is derhalve tweeledig.

a. Vooreerst moet het den tekst van Proto-Marcus constateeren. Scholten meent derhalve dat dit geschieden kan, zóó zelfs dat hij van dien geconstateerden Proto-Marcus spreekt als van een geschrift, gelijk het daar ligt. Even sterk laat de hoogleeraar zich uit bl. 235, waar tevens breeder wordt vermeld hoe men komt tot het ontdekken en vaststellen van dit geschrift. „Ons onderzoek," zoo lezen wij daar, „heeft geleerd, dat zoowel aan het Mattheus-evangelie, reeds in zijn tweeden vorm (Deutero-Mattheus), als aan het canonieke Marcus-evangelie een ouder geschrift ten grondslag heeft gelegen, waarvan de oorspronkelijke tekst op de meeste plaatsen door Marcus, doch elders ook door Mattheus werd bewaard. Wat beiden met elkander gemeen hebben, behoorde tot de gemeenschappelijke bron, met uitzondering van enkele plaatsen, waar Deutero-Marcus den tekst van Deutero-Mattheus overnam. Uit de vergelijking van beide evangeliën doet de critiek het geschrift te voorschijn treden, dat gewoonlijk met den naam van Proto-Marcus wordt bestempeld."

Mocht ik nu deze uitdrukkingen (op te sporen en te constateeren tekst, geschrift van Proto-Marcus) te zeer naar de letter opvatten, dan vervallen natuurlijk de bedenkingen, die ik mij gedrongen voel hier in te brengen. Maar indien niet, dan moet ik ronduit verklaren dat de herstelling van den oorspronkelijken tekst van Proto-Marcus mij voorkomt eene uiterst gewaagde onderneming te zijn.

Wij vergelijken de parellele bestanddeelen van Mattheus en

[1] bl. VII.

Marcus, die geacht moeten worden aan Proto-Marcus ontleend te zijn. Wat vinden wij? Bij zeer groote verwantschap van inhoud zeer vele malen een niet minder groot verschil van vorm. Dat verschil van vorm betreft voor een deel de uitdrukking alleen, zoodat de geheel gelijkluidende inhoud slechts in andere bewoordingen is teruggegeven; voor een ander deel is dat verschil van vorm niet bloot formeel, maar ook materieel, zoodat de altijd nog zeer verwante inhoud in mindere of meerdere mate is gewijzigd en anders gekleurd. Derhalve verschil van enunciatie en verschil van descriptie.

Welnu, wij zullen aan den uit Proto-Marcus genomen, bij de twee evangelisten gelijkluidenden inhoud ook den oorspronkelijken vorm teruggeven, de enunciatie van Proto-Marcus, zijn eigen stijl herstellen. Is dit mogelijk? Mijn antwoord kan niet anders zijn dan ontkennend.

Twee evangelieschrijvers maken gebruik van een zelfde daarna verloren geschrift. Uit dat geschrift namen zij veel over, dat wat den inhoud aangaat geheel op hetzelfde nederkomt, maar bij den een is het anders geformuleerd dan bij den ander. Nu is het wel mogelijk dat de een zich geheel heeft gehouden aan de formule van het oorspronkelijk geschrift; maar even mogelijk als dit is, even onmogelijk is het te bewijzen, dat dit werkelijk heeft plaats gehad. Immers wat een der twee zeer zeker niet heeft gedaan, dat hebben zij misschien beiden niet gedaan. Denkbaar is het dat geen van beiden den oorspronkelijken tekst heeft gecopiëerd. Indien dit niet ontkend kan worden, dan ligt de gevolgtrekking voor de hand. Uit de met elkaar vergeleken eerste twee evangeliën den tekst van Proto-Marcus te doen te voorschijn treden, zietdaar eene poging, wier goede uitslag altijd twijfelachtig zal moeten heeten. Te meer indien het waar is, wat ik boven opmerkte, dat het uiterst moeielijk is, alleen met het oog op de dictie en den schrijfstijl in blijkbaar zeer vrije redactiën, op overtuigende gronden, de prioriteit aan de eene in onderscheiding van de andere toe te kennen. Het oordeel over meerdere of mindere oorspronkelijkheid in de ennuciatie is dikwerf zoo volkomen subjectief, dat het beter is zich daar niet aan te wagen.

Wat van de enunciatie gezegd is, geldt ook eenigermate van de descriptie. Hoe weinig ik ook heb geaarzeld om met

Prof. Scholten in te stemmen, waar hij betoogt, dat de prioriteit doorgaans aan den tekst van Marcus, somwijlen aan dien van Matheus moet worden toegewezen, zoo moet ik toch aan de andere zijde verklaren, dat er onder de plaatsen òf voor de prioriteit van den een òf voor die van den ander aangevoerd, deze en gene voorkomt, waarover men van weêrszijden lang en breed zou kunnen redetwisten.

Om een voorbeeld te noemen. *Mc.* VIII : 29 antwoordt Petrus op de vraag van Jezus: „Gijl. wie zegt gij dat ik ben?" σὺ εἶ ὁ χριστός. Bij *Matth.* XVI : 16 volgt op deze belijdenis nog: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. Scholten ziet hierin een dogmatisch glossema door den eersten evangelist aan den oorspronkelijken tekst toegevoegd. [1]) Inderdaad heeft het, bij den eersten oogopslag, daarvan al het voorkomen. Evenwel men zou zich ook geneigd kunnen voelen — en ik erken, dat dit met mij het geval is — om de zaak om te keeren en te meenen, dat Marcus deze woorden heeft weggelaten. De hoogleeraar vermeldt elders, [2]) met het oog mede op deze plaats, de bijzonderheid dat de titel „Zoon van God" bij Marcus slechts eens, en „bepaaldelijk op zulke plaatsen niet gevonden wordt, waar Mattheus, XIV : 33, XVI : 16, en elders, dien titel anderen in den mond legt." Mij dunkt, dit geeft stof tot nadenken. Bij Marcus noemen a n d e r e n Jezus n i e t den zoon van God. Wij vragen: kan m i s s c h i e n de reden hiervan ook bij d e z e n evangelist zelf schuilen? Heeft wellicht Marcus zijne dogmatische gronden gehad om anderen niet te vergunnen aan Jezus dien verheven titel toe te kennen, waarvan zij, naar de schatting van den evangelist, de hooge en heilige beteekenis niet verstonden, die zij gebruikten in een veel te flauwen zin? Ik kom hier later op terug, en noem thans alleen deze proef, ten bewijze hoe moeielijk het soms valt een beslissend en onbetwistbaar juist antwoord te geven op de vraag, die een paralelle plaats in de eerste evangeliën den criticus voorlegt: welke tekst is hier meer oorspronkelijk, die van Mattheus of van Marcus? Die moeielijkheid strekt zich dan ook, gelijk van zelf spreekt, uit tot de vraag: hoe heeft hier Proto-Marcus geschreven?

Laat mij er bijvoegen dat de erkende meerdere oorspronke-

---

[1]) bl. 120. [2]) bl. 201 volgg.

lijkheid van een tekst òf uit Mattheus òf uit Marcus nog niet eens een ontwijfelbaar recht geeft om te besluiten, dat dan die tekst letterlijk zóó heeft gestaan in Proto-Marcus. Ook hier blijft althans de mogelijkheid over, dat die meer oorspronkelijke tekst nog geenszins een slaafsche kopie, maar veeleer eene vrije navolging is van den tekst, die in Proto-Marcus te lezen stond.

Het is op deze gronden dat ik in het streven om den oorspronkelijken tekst van Proto-Marcus te constateeren en derhalve ook in de poging om den tekst van de oorspronkelijke schets te ontdekken, die aan Proto-Marcus ten grondslag heeft gelegen, niets anders kan zien dan — eene illusie.

b. Het onderzoek naar de samenstelling van Proto-Marcus, waarvan wij bezig zijn de mogelijkheid te overwegen, moet in de tweede plaats navorschen „of zich in dit geschrift gelijk het daar ligt, ook vroegere historische en latere mythische en andere onhistorische bestanddeelen laten onderscheiden."

Wat te oordeelen over dit tweede gedeelte der aan de critiek opgedragen taak? Deze vraag is door hetgeen over het eerste gedeelte van het bewuste onderzoek in het midden werd gebracht nog niet overbodig geworden. Al hebben zij geen vrijmoedigheid om, na vergelijking van het Mattheus- en Marcus-evangelie, van Proto-Marcus te spreken als van een geschrift gelijk het (naar zijnen tekst) daar ligt, dit neemt niet weg dat de vergelijking dezer evangeliën ons in de gelegenheid stelt om althans den massalen, materiëelen, om zoo te zeggen: ruwen inhoud, dien Proto-Marcus moet bevat hebben, met veel waarschijnlijkheid te bepalen. Zoo kan a priori de mogelijkheid niet geloochend worden, dat zich daarin de bovengenoemde bestanddeelen laten onderscheiden. De vraag is dus: kan men dit beproeven met goeden uitslag en zoo, althans naar haren materiëelen inhoud, de historische schets opsporen, door Proto-Marcus gevolgd?

De hooggeleerde schrijver zelf komt ons voor met de verklaring: „Dat zulk een onderzoek, waarbij de vergelijking met andere bronnen gemist wordt, zijne eigene bezwaren heeft, behoeft geene herinnering." [1])

---

[1]) Bl. VII.

En inderdaad, hier heeft de critiek een bij uitnemendheid moeielijk werk te verrichten. Zij heeft te onderzoeken of de, met betrekking tot Deutero-Mattheus en Deutero-Marcus oorspronkelijke, Proto-Marcus zelf wel geheel oorspronkelijk is, of hij van meet af éen geheel was, dan misschien zelf eene compositie moet heeten van vroegere historische en latere mythische en andere onhistorische bestanddeelen. Zij heeft die bestanddeelen te onderscheiden, de compositie te decomponeeren. En dan moet zij de oorspronkelijke historische schets, die in Proto-Marcus schuilt, thans van de onhistorische en mythische bestanddeelen, die haar in deze compilatie verontreinigen, gezuiverd doen te voorschijn treden, in éen woord den mogelijk geachten Protototato-Marcus ons leveren. Bij dezen arbeid ziet zij zich, van alle verdere hulpmiddelen verstoken, tot eene critische beschouwing alleen van Proto-Marcus zelf verwezen. Voorwaar, hier is hare taak verre van gemakkelijk. Toch meent Prof. Scholten dat het bedoelde critisch onderzoek leidt tot de aangegeven uitkomst. Ook hier kan ik eene en andere bedenking niet overwinnen. Kortheidshalve bepaal ik mij tot een paar opmerkingen naar aanleiding van hoofdst. II der derde afdeeling, M y t h i s c h e b e s t a n d d e e l e n i n P r o t o - M a r k u s getiteld.

Laat mij deze gelegenheid gebruiken om den hoogleeraar openlijk dank te betuigen voor de behartigingswaardige, dikwerf geniale .wenken, in dit hoofdstuk gegeven, ter verklaring van het ontstaan der in Marcus voorkomende wonderverhalen, met name ook voor het allerbelangrijkste overzicht der genetische ontwikkeling van de traditie aangaande Jezus opstanding in § 22. Deze bladzijden behooren, naar mijn bescheiden meening, tot de vele, die aan „Het oudste evangelie" eene blijvende waarde verzekeren.

Na in hoofdst. I dezer afdeeling DE HISTORISCHE WAARDE VAN HET EVANGELIE NAAR MARCUS in het licht gesteld te hebben, vangt Prof. Scholten het volgende hoofdstuk met deze woorden aan: „Geven de bovengenoemde episoden en kleine bijzonderheden in het Marcus-evangelie, naar zijne oudere redactie, den indruk van te zijn de kern eener waarachtige historie, zoo mag ten andere niet voorbijgezien worden, dat in ditzelfde evangelie, ontdaan zelfs van de latere bijvoegsels van Deutero-Marcus en van plaatsen, waar Mattheus een meer oor-

spronkelijken tekst heeft, een aantal berichten worden aangetroffen, die de critiek op haar tegenwoordig standpunt, niet voor historisch houden kan. Dat dit bepaaldelijk het geval is met de colossale wonderverhalen, die Proto-Marcus met de oudere evangeliën gemeen heeft, behoeft geene herinnering. In dezen stand van zaken rijst de vraag, hoe het verschijnsel te verklaren, dat in hetzelfde evangelie zóó veel echt historische en zoo veel kennelijk mythische bestanddeelen vereenigd worden aangetroffen?"

„Met het oog op dit verschijnsel waag ik de onderstelling, waarvoor wij reeds boven, ook buiten het wondergebied, bewijzen bijbrachten, dat reeds in Proto-Marcus een aantal mythische bestanddeelen aan eene oorspronkelijk historische schets toegevoegd of met en onder de historische stof verwerkt zijn." [1])

Deze onderstelling heeft op zich zelve niets onwaarschijnlijks. Zeer mogelijk is het dat Proto-Marcus bestaat uit eene vroegere historische schets, vermeerderd en vermengd met een aantal mythische bestanddeelen. Maar, dit voor het oogenblik aangenomen, is de critiek bij machte om deze laatste bestanddeelen aldus uit Proto-Marcus uit te lichten, dat, na deze operatie, die historische schets niet alleen overeenkomstig de wenschen van den criticus gezuiverd, maar ook in hare eigene, ware, oorspronkelijke gedaante, maar ook ongeschonden te voorschijn treedt? Ik schud bedenkelijk het hoofd, waar ik hoor spreken van mythische bestanddeelen, met en onder de historische stof verwerkt. Mij dunkt, waar zóó de mythische en historische stoffen tot één geheel zijn samengesmolten, daar kan de critiek dat (ondeelbare) geheel niet meer zuiver ontleden. De critiek moge veel verwantschap hebben met de chemie, maar wat de laatste op haar gebied in een soortgelijk geval nog vermag, dat gaat boven het bereik van de eerste. En — ultra posse nemo obligatur.

Niet zoo wanhopig staat de zaak waar aan eene oorspronkelijk historische schets mythische bestanddeelen mochten zijn toegevoegd. Is dit werkelijk het geval, dan zal wel eens op vrij waarschijnlijke gronden kunnen gegist worden waar de interpolatie begint en eindigt, vooral indien, na de verwijdering van het toevoegsel, het oorspronkelijk verhaal nog een goed geheel blijft vormen. Maar kan men hier wel ooit verder komen, dan

---

[1]) Bl. 268 volg.

tot eene hetzij dan misschien zeer aannemelijke gissing? Het oorspronkelijk geacht verhaal blijft dikwerf evenzeer een goed geheel al licht men er, met het mythisch bestanddeel, ook een stuksken historie uit. En waar is de waarborg dat niet om den wil van het in te voegen mythisch gedeelte als aanloop, als verbinding met het voorafgaande enz. ook het een of ander is ingevoegd, dat het voorkomen van historie heeft, zonder toch aan de oorspronkelijk historische schets ontleend te zijn? [1]) Inderdaad men kan hier alleen van waarschijnlijkheid spreken, van zekerheid niet. En hoe vernuftig ook de gis-

---

[1]) Stellen wij b. v. dat het verhaal van de Syro-Fenicische Marc. VII: 24–30 is ingevoegd in de oorspronkelijk historische schets. Laat zich nu bepalen wat wèl tot deze schets heeft behoord? Scholten „acht het mogelijk, dat zij nog niets anders bevatte dan het bericht: „en van daar, t. w. uit het land Gennésareth, opstaande vertrok hij naar den kant van Tyrus, en hij ging in een huis, doch wilde niet, dat iemand er van wist." „Hieraan sloot zich dan" zegt de hoogleeraar, „onmiddellijk het bericht aan vs. 31: „en wederom uitgaande kwam hij door Sidon, midden door het gebied van Decapolis, aan het meer van Galilea." De woorden „en hij kon niet verborgen blijven" vs. 24 en de herhaling van ἐκ τῶν ὁρίων Τύρου vs. 34, hangen samen met de invoeging van het zoo even behandelde verhaal (bl. 300)." Zonder nu te willen tegenspreken dat, in het vooronderstelde geval, de bedoelde schets zoo kan hebben ineengesloten, moet ik toch zeggen:

1°. Indien de woorden: „en hij kon niet verborgen blijven" moeten geschrapt worden, dienen naar mijn oordeel dan ook de voorgaande: „en hij ging in een huis doch (hij) wilde niet dat iemand er van wist" wel hetzelfde lot te ondergaan. Immers deze vormen kennelijk met de volgende één geheel; deze gedachte: Jezus wilde, maar kon niet verborgen blijven.

2°. Het op de genoemde wijze herstelde bericht: „En van daar opstaande vertrok hij naar den kant van Tyrus, en hij ging in een huis, doch wilde niet dat iemand er van wist. En wederom uitgaande kwam hij door Sidon" enz. maakt op mij den indruk van uit de critische operatie, die het onderging, niet slechts geëmendeerd, maar gemutileerd te zijn te voorschijn getreden. Waartoe deze gansche mededeeling? zoo vraag ik. Om te zeggen, dat Jezus, hier incognito willende reizen, deze landstreek slechts doortrok. Het zij zoo. Maar als dit nu aldus wordt beschreven: „En hij ging in een huis, doch wilde niet dat iemand er van wist. En wederom uitgaande kwam hij door Sidon," dan kan ik mij niet weêrhouden uit te roepen: „Wat nuchtere kroniek!" Te meer als dan verder de historische schets, wederom gezuiverd van het tweetal verhalen VII: 32—VIII: 9 ingelascht, op deze wijze zal zijn samengesteld: „hij kwam door Sidon, midden door het gebied van Decapolis, aan de zee van Galilea (VII: 31), en terstond ging hij scheep met zijne leerlingen," enz. (bl. 301 volg.) Een dor reisbericht, meer niet, ziedaar wat er overblijft! Waarom ook dit niet geschrapt met de onhistorische verhalen, waar van het de onmisbare traits d'union bevat?

singen zijn, die de Schrijver van „Het oudste evangelie" oppert, ten einde aan te wijzen, hoe het oudste evangelie, van latere vreemde inmengsels rein, kan geluid hebben, zoodat wij niet zelden zeer geneigd zouden kunnen zijn om niet slechts „ingeniose!" maar ook „vere!" te roepen, het verwondert ons niet, dat de even bezadigde, als scherpzinnige criticus zelf eerlijk genoeg is om gedurig te laten doorschemeren, dat het — gissingen zijn, die hij ons voorstelt. „Wellicht hield de oorspronkelijke schets nog in"; „ik acht het mogelijk, dat de oorspronkelijke schets nog niets anders bevatte dan"; deze en dergelijke uitdrukkingen getuigen van de loffelijke voorzichtigheid, waarmede prof. Scholten hier te werk gaat. Zouden wij in het volgen van zijn voorbeeld te ver gaan, indien wij afzagen van de poging om de oorspronkelijk-historische schets, door Proto-Marcus gevolgd en (misschien dan) geïnterpoleerd, in haar geheel op te sporen?

Ik moet nog een stap verder gaan. Tot dusver spraken wij in de onderstelling dat Proto-Marcus bestaat uit eene vroegere historische schets, door hem zelf vermeerderd en vermengd met een aantal mythische bestanddeelen. Evenwel dat Proto-Marcus zelf de compilator is geweest, dit kan niet bewezen worden. Ook Prof. Scholten acht iets anders mogelijk. Na op overtuigende wijze te hebben uitgemaakt, dat er onder de evangelische wonderverhalen zijn, wier oorsprong symbolisch moet heeten [1]), toont de hoogleeraar voorts met de hem eigen klaarheid en scherpzinnigheid aan dat hetzelfde geldt van de in Proto-Marcus voorkomende verhalen van door Jezus verrichte wonderen. „De genezing van demoniaci, melaatschen, paralytici, verdorden, doofstommen en blinden, alsmede de opwekking van dooden, oorspronkelijk symbolische uitdrukking van Jezus' geestelijke werkzaamheid, gaven het aanzijn aan symbolische tafereelen, die later tot feiten, ofschoon nog altijd symbolische feiten, vergroeid, door Proto-Marcus of, wil men, reeds in de traditie vóór hem, in het oorspronkelijk cader der oudste evangelie-traditie ingevlochten of met en onder de historische stof verwerkt zijn" [2]).

Het zijn de door mij gespatieerde woorden, later gedurig her-

[1]) Bl. 274 volgg. [2]) Bl. 278.

haald bij de verklaring der onderscheidene wonderverhalen, waaraan ik nog eene bedenking ontleen. Zij nopen mij om te vragen:

Indien de mogelijkheid moet erkend worden dat in een oorspronkelijk schriftelijk cader der oudste evangelietraditie, waaraan Proto-Marcus de stof voor zijn geschrift ontleend heeft, reeds de mondelinge traditie vóór hem symbolische tafereelen, tot feiten vergroeid, kan hebben ingevlochten of die met en onder de historische stof verwerkt, moet dan niet evenzeer de mogelijkheid althans worden erkend dat voor Proto-Marcus zelf dit vooronderstelde onderscheid tusschen een geschreven en mondelinge bron niet heeft bestaan, m. a. w. dat zijne éénige bron is geweest de mondelinge evangelietraditie? Ik zeg niet dat dit inderdaad het geval is geweest; ik spreek alleen van de mogelijkheid en ik leg te meer gewicht op mijne vraag, na hetgeen ik straks in het midden bracht om te doen gevoelen, hoe moeielijk het valt de verschillende elementen, waaruit Proto-Marcus kan bestaan, wel en deugdelijk vaneen te scheiden, en ook met het oog op hetgeen prof. Scholten schrijft [1]: „Opmerkelijk is, hoe al de wonderverhalen van Marcus in het historisch cader juist dáár voorkomen, waar zij òf eene historische waarheid, waarvan zij de symbolen zijn, in het licht stellen, of eene idée vertegenwoordigen, waartoe de historie gereede aanleiding gaf." Inderdaad dat verschijnsel is opmerkelijk. Maar maakt het de onderstelling niet waarschijnlijker, dat een zóó wel passend geheel aus einem Gusze is ontstaan, dan uit de vereeniging eener s c h r i f t e l i j k e met eene haar aanvullende m o n d e l i n g e traditie?

Wat hiervan zij, in ieder geval moet ik vragen: indien reeds vóór Proto-Marcus schriftelijke en mondelinge traditiën kunnen zijn in één gevlochten en samengesmolten, bestaat er dan nog groote kans op wèl slagen voor de critiek, waar zij zich tot taak stelt de bedoelde schriftelijke historische schets alzoo op te sporen, dat zij in hare oorspronkelijke gedaante, gezuiverd maar ook ongeschonden, te voorschijn treedt?

Ik durf op die vraag geen bevestigend antwoord geven.

2°. E e n o n d e r z o e k n a a r d e s a m e n s t e l l i n g v a n P r o t o - M a r c u s k a n l e i d e n t o t o n t d e k k i n g v a n d e

---

[1] Bl. 278.

schets, die aan dezen Proto-Marcus ten grondslag ligt. Zagen wij ons gedrongen tegen deze stelling meer dan ééne bedenking in te brengen, het spreekt van zelf, dat wij ook de tweede thesis moeten weerspreken: er is grond om deze oorspronkelijke schets toe te kennen aan Marcus, den vriend van Petrus. Over haar zou ik derhalve het stilzwijgen kunnen bewaren. Maar, al kon ik ook aan de eerstgenoemde thesis mijn zegel hechten, en dus aan de tweede alle aanspraak gunnen om op hare beurt getoetst te worden, dan nog zouden mij, onder meer, een paar vragen op het hart liggen, die mij zwaar genoeg wegen, om ze niet terug te houden.

Wat ik wilde vragen betreft een der gronden, waaraan het bewijs wordt ontleend, dat er „trekken van overeenkomst bestaan tusschen de beschrijving van het werk van Marcus door den ouden presbyter bij Papias en het canonieke Marcus-evangelie, of wil men liever, Proto-Marcus." Tot die trekken rekent prof. Scholten onder anderen: het niet voorhanden zijn eener bepaalde dogmatische tendentie in Marcus (Proto-Marcus) [1]).

Dit (dusgenaamde) neutrale karakter van Proto-Marcus stem ik zonder aarzelen toe, tot op zekere hoogte. Ik erken, Proto-Marcus draagt geen Joodsch-Christelijk karakter en vertoont ook geene sporen van den strijd tusschen het Paulinisme en het Joodsche Christendom. Maar juist daarom vraag ik of de schets, die in dit geschrift zoo goed als woordelijk zal zijn opgenomen, afkomstig kan zijn van de hand eens vriends van Petrus. Te stellen dat deze schets nog bij het leven van den Apostel moet vervaardigd zijn [2]) komt mij bedenkelijk voor. Immers algemeen werd in dezen tijd de spoedig aanstaande wederkomst van Jezus verwacht. En moesten nu zekerlijk door een ijverige prediking van zijn evangelie de harten voor hem gewonnen en voor zijne komst worden voorbereid, ik kan mij nauwelijks voorstellen dat er reeds in dezen tijd en onder zulke omstandigheden behoefte zou hebben bestaan aan eene schriftelijk *historische* schets van Jezus leven, evenmin als de opgewektheid om die te vervaardigen. Indien mij niet alles bedriegt, heeft zoo iets eerst kunnen vallen in een lateren tijd, toen de Heer toefde om weder te keeren, en de hoofden en harten zijner belijders

---

[1]) Bl. 345. [2]) Bl. 350.

tot genoegzame kalmte waren gekomen om naar een overzicht van zijn eerste leven op aarde te vragen. Op dezen grond kan ik het ontstaan van de bedoelde schets niet gemakkelijk vroeger stellen, dan in den tijd toen reeds de strijd tusschen het Paulinisme en Petrinisme in vollen gang was. En zeer vreemd zou dan de onpartijdigheid van den (niet zeer hartelijken) vriend van Petrus te noemen zijn. Maar al neemt men ook aan, dat Johannes Marcus zijne schets eenige jaren vroeger heeft geschreven: vóór het ontbranden van den genoemden strijd zal dit toch zeker niet geschied zijn. Immers die strijd was reeds ontstaan vóor dat Paulus zijn brief aan de Galaten schreef, gelijk uit den inhoud blijkt dus eene poos vóór het jaar 55. En dat nog vroeger, let wel, ongeveer twintig jaren na Jezus' dood reeds eene schriftelijke historische schets van zijn leven zou bestaan hebben, dit kan, dunkt mij, niemand meenen, zonder te vergeten hoe in dien eersten gespannen en hoopvollen tijd de aandacht der Christenbelijders, uit den aard der zaak, veeleer door de dingen, die komen zouden, dan door die te voren geschied waren, veel meer door de schoone en heilvolle toekomst van den Christus, dan door de bijzonderheden van zijn verleden moest getrokken en ingenomen worden. Zóó vroeg kan derhalve de bedoelde schets van Jezus leven niet zijn vervaardigd, of altijd blijft het onverklaarbaar dat juist dit kleurloos geschrift tot auteur zou hebben gehad Johannes-Marcus, den vriend van Petrus, een vriend, die dan ten minste geen toonbeeld kan genoemd worden van de waarheid der schoone spreuk: *Amicus certus in re incerta cernitur!*

Al kon ik derhalve ook toestemmen dat de oorspronkelijke historische schets, die aan Proto-Marcus kan hebben ten grondslag gelegen, zich liet opsporen, dan nog zou juist de (relatieve) neutraliteit van het Marcus-evangelie mij verhinderen, om deze schets toe te kennen aan dien auteur, van wien de oude presbyter bij Papias gewag maakt.

En nu mijne tweede vraag. Tot de karaktertrekken, waardoor zich volgens den presbyter bij Papias het werk van Marcus, den vriend van Petrus, onderscheidde en die naar het oordeel van prof. Scholten „uitnemend passen op ons Marcus-evangelie, vooral naar zijne oudere redactie (Proto-Marcus)" [1]) behoort ook

---

[1]) Bl. 344.

het niet voorhanden zijn eener bepaalde dogmatische tendentie [1]). Is dan deze bijzonderheid door voldoende gronden gestaafd? Zietdaar wat ik meen te moeten betwijfelen.

Laat ons wèl onderscheideu. Wij hebben hier eigenlijk, gelijk van zelf spreekt, alleen met Proto-Marcus te doen. Indien maar wordt aangetoond dat op dezen de genoemde karaktertrek past, dan behoeft dit wat het canonieke Marcus-evangelie (Deutero-Marcus) betreft niet eens onderzocht te worden.

Maar dat eene bepaalde dogmatische tendentie in Proto-Marcus ontbreekt, dit is in „Het oudste evangelie" nergens betoogd geworden.

De reden is eenvoudig. De hoogleeraar maakt, wat dit punt betreft, geen onderscheid tusschen Deutero-Marcus en Proto-Marcus. Immers wij zien ons gewezen op den inhoud van bl. 200—210 [2]), waar gehandeld wordt over het dogmatisch karakter, waardoor zich het Mattheus-evangelie van Marcus onderscheidt. Gelijk reeds het opschrift van dit hoofdstuk aanduidt, wordt daarin alleen van het canonieke Marcus-evangelie gesproken.

Welnu, is het tweede evangelie vrij van dogmatische dentendentie?

Al aanstonds moet ik opmerken, dat „Het oudste evangelie" den indruk geeft van op dit punt zich zelf niet geheel gelijk te blijven. Reeds boven haalde ik uit de latere toevoegsels in den canonieken tekst van Marcus, door Scholten aangewezen, ook een paar glossemata van dogmatische strekking strekking aan. Laat mij er thans nog bijvoegen de aanteekening op *Mc.* XIII: 32: *Οὐδὲ ὁ υἱός*. „De Zoon" staat hier dogmatisch als middelpersoon tusschen de engelen en God. Mattheus schrijft kennelijk oorspronkelijker: „Niemand (geen mensch), geen engel, God alleen" [3]).

Derhalve in Marcus wel dogmatische glossemata, maar geene bepaalde dogmatische tendentie?

Doch, kan men zeggen, er is nog onderscheid tusschen enkele dogmatische Anstriche en eene bepaalde dogmatische tendentie.

---

[1]) Bl 345. [2]) Bl. 345, noot 1. [3]) Bl 227.

Ik ontken dit niet. Men zal evenwel van de andere zijde moeten erkennen, dat die hier en daar in het oog vallende dogmatische tint het recht geeft om de voor het niettemin ontbreken van die bepaalde dogmatische tendentie aangevoerde bewijzen op eene zeer gevoelige weegschaal te waardeeren.

Het dogmatisch karakter, waardoor zich het Mattheus-evangelie van Marcus onderscheidt, zoo luidt het hoofdstuk, dat die bewijzen ons leveren zal. Het is slechts voor een deel, dat wij die hebben te toetsen. Reeds boven stemden wij toe dat Mattheus, in onderscheiding van Marcus, een joodsch-christelijk karakter draagt. Maar de vraag, waarop wij thans het antwoord hebben te zoeken, is niet of Mattheus dogmatische tendentiën heeft, die Marcus mist, de vraag is of Marcus op zijne beurt zijne eigene dogmatische tendentie heeft, ja dan neen. „Neen," antwoordt prof. Scholten. Kunnen wij, na hem gehoord te hebben, met hem zoo spreken?

Wat mij betreft, ik aarzel, om niet meer te zeggen.

Het is waar, bij Mattheus heet „de Koningszoon uit David ook de Zoon van God," II: 15 en op andere plaatsen, door Scholten aangehaald [1]). Maar ook bij Marcus wordt Jezus aldus genoemd, I: 1 [2]), III: 11 en elders. Wederom is het waar dat dit „een titel is, dien Jezus zich bij Marcus, met uitzondering van XIII: 32 niet geeft" [3]). Maar evenzeer is het waar, dat dit ook bij Mattheus slechts eenmaal geschiedt, XI: 27. Althans XVII: 26, waar Jezus spreekt van de zonen tegenover de vreemden, is hier, dunkt mij, niet van kracht. Ook moet worden toegestemd dat deze titel „bij Marcus op zulke plaatsen bepaaldelijk niet gevonden wordt, waar Mattheus hem anderen in den mond legt [4]). Maar, gelijk ik reeds boven zeide, zou deze inderdaad opmerkelijke bijzonderheid juist wel eens het vermoeden kunnen wekken, dat hier bij Marcus zich eene dogmatische tendentie verraadt. Ja, ik meen redenen te hebben, die mij nopen om verder te gaan, en aan dat vermoeden vrij wat grond toe te kennen.

---

[1]) bl. 201.

[2]) Onnoodig zal het zijn te herinneren, dat wij hier spreken van het canonieke Marcus-evangelie, zoodat deze plaats in aanmerking komt, al heeft ook Scholten gelijk, dat zij niet voorkwam in Proto-Marcus (bl. 200 volgg.).

[3]) bl. 201. [4]) bl. 201 volg.

Wat toch bedoelen die anderen bij Mattheus, waar zij Jezus noemen den Zoon van God? Uit *Matth.* XXVI: 63, *Luc.* XXII: 67[a] en 70[a], ook uit *Matth.* III: 17 en andere plaatsen blijkt zonneklaar, dat de titel: de Zoon van God in den mond der Joden een eeretitel was, aan den Christus gegeven; verg. (*Luc.* XXIII: 35 *ὁ χριστός — ὁ τοῦ θεοῦ ἐκλεκτός*), een wel zeer verheven eeretitel, maar die toch niets meer te kennen gaf, dan dat de Christus was het voorwerp van Gods bijzondere liefde, van Zijn welbehagen, zijn Uitverkorene. Blijkt nu uit de aangehaalde plaatsen evenzeer dat men gewoon was, sprekend van den Christus, hem ook te noemen den Zoon van God, zoodat deze beide titels met elkander plachten verbonden te worden, dan is er geene reden om in de bijzonderheid, dat bij Mattheus anderen Jezus, door hen als de Christus erkend, ook betitelen met den naam Zoon van God, eene dogmatische tendentie van den evangelist te zoeken; maar daarentegen is het zeer opmerkelijk, dat dit bij Marcus niet geschiedt. Wij hebben veel meer recht om te stellen, dat Marcus met opzet dien titel, door anderen aan Jezus gegeven, heeft weggelaten, dan dat Mattheus die anderen Jezus met dezen titel heeft doen begroeten, ofschoon zij het niet gedaan hadden. Ten minste indien voor het eerste eene voldoende reden is aan te wijzen. Ik meen dat dit geschieden kan. Is het Mattheus-evangelie blijkens zijn aanhef dat van Jezus Christus, den Zoon van David, Marcus daarentegen kenmerkt zelf het zijne als dat van Jezus Christus, den Zoon van God. Brengt men daarmede in verband de dogmatische glossemata, XIII: 32, dat met zooveel nadruk zegt: *οὐδὲ ὁ υἱός*; II: 8, dat niet zonder beteekenis aan Jezus het vermogen toeschrijft om de verborgen overleggingen der menschen in hunne harten te lezen; en, om niet meer te noemen de bijzonderheid dat Marcus III: 28 uit de lasteringen, die den menschen kunnen vergeven worden, weglaat de lastering tegen den Zoon des menschen, die en bij Mattheus, XII: 32, en bij Lucas, XII: 10, daaronder wordt gerekend, dan valt het in het oog dat de tweede evangelist den titel: Zoon van God in een hoogeren zin heeft opgevat, dan die benaming had in den mond van hen, die bij Mattheus Jezus er mede begroeten. En is 't nu vreemd, dat hij anderen niet toestaat dien titel te gebruiken, d. w. z. te misbruiken, te bezigen in den flauwen zin, waardoor zij hem be-

rooven van zijne kracht en heerlijkheid? Hoe, Petrus belijdt Jezus als den Christus, den Zoon des levenden Gods? *Matth.* XVI: 16. Maar toont niet diezelfde jonger op hetzelfde oogenblik dat hij zelf niet verstaat wat hij zegt? Waagt hij het niet den Zoon van God — hem, die zelfs boven de engelen verheven is! — nu hij zijn aanstaand lijden voorspelt ter zijde te nemen en te bestraffen, met het woord: „Heer, wees u genadig! dit zal u geenszins geschieden!" vs. 22. Op zulke lippen verliest die, meer dan Petrus het weet of vermoedt, volzinnige titel al te veel van zijne beteekenis! En — Marcus staat hem alleen toe te belijden: Gij zijt de Christus!

In verband met het laatstelijk besproken verschijnsel acht prof. Scholten het verder „opmerkelijk, dat Jezus bij Marcus nergens van God spreekt als „Zijn Vader", met uitzondering alleen van VIII: 38 (verg. Luc. XII: 9) eene plaats, waarover later zal gehandeld worden, en daarentegen menigvuldige malen bij Mattheus." Volgt de aanhaling van zes plaatsen uit Mattheus, met de opmerking „dat Marcus daar geene parallele plaatsen tegenover heeft." [1]) Uit deze plaatsen, waarvan de parallelen bij Marcus ontbreken, valt dus alleen iets op te maken omtrent het karakter van Mattheus, niet omtrent dat van Marcus [2]). — Maar in aanmerking komen de plaatsen, waar Marcus wel parallelen tegenover Mattheus heeft. De vraag is of zij als bewijzen kunnen gelden voor het niet-dogmatisch karakter van Marcus. Eerst wordt gewezen op *Mc.* III: 35, verg. met *Matth.* XII: 50. Jezus verklaart: mijn broeder, mijne zuster, mijne moeder, is *ὅστις ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου* (*Matth.*) *τοῦ θεοῦ* (*Mc.*). Ik kan hier noch bij den een, noch bij den ander eenig spoor van dogmatische tendentie ontdekken, en acht het waarschijnlijk dat Mattheus door de uitdrukking den wil van God te veranderen in: den wil mijns Vaders Jezus zelf rekenschap heeft laten geven van zijne verklaring, dat die dien wil deden, zijne broeders waren. Ook de aanvulling van *Mc.* X: 40 *ἡτοίμασται* door *Matth.* XX; 23: *ἡτοιμάσται ὑπὸ τοῦ πατρός*

---

[1]) bl. 202.

[2]) Om deze reden is de aangehaalde volzin niet van onduidelijkheid vrij te pleiten. Mattheus had hier op den voorgrond moeten staan, en niet Marcus, in dezer voege: „Opmerkelijk is — dat Jezus bij Mattheus zoo dikwijls van God spreekt als „zijn Vader" en bij Marcus nergens met uitzondering" enz.

μου [1]) heeft met de dogmatiek niets te maken, en uit de verder aangehaalde plaatsen, *Mc.* XIII: 32 *εἰ μὴ ὁ πατήρ*, *Matth.* XXIV: 36, *π. μου*; *Mc.* XIV: 25 *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, *Matth.* XXVI: 29 *τοῦ πατρός μου*; *Mc.* XIV: 36 *ἀββᾶ ὁ πατήρ*, *Matth.* XXVI: 39, 42 *πάτερ μου* iets af te leiden acht ik bedenkelijk.

Zegt voorts prof. Scholten: „Zelfs de uitdrukking „uw Vader", waardoor het schijnen kan, dat Jezus God in bijzonderen zin zijn Vader noemt, bij Mattheus 21 maal voorkomende, wordt bij Marcus slechts tweemaal aangetroffen, XI: 25, 26, waar het echter, gelijk wij zullen aanwijzen, wegens *ὁ ἐν τοῖς οὐρ*, dat geen Marcinische term is, waarschijnlijk van later oorsprong is" [2]), ik moet weder opmerken, dat hieruit omtrent het al of niet dogmatisch karakter van Marcus niets mag worden afgeleid, om de eenvoudige reden, dat Marcus tegenover die plaatsen uit Mattheus geen parallele plaatsen heeft. Ook kan ik niet zien dat de uitdrukking uw Vader, volgens den eersten evangelist meermalen door Jezus gebezigd, zoo licht tot de meening kan leiden, dat hij God in bijzonderen zin zijn Vader noemde. Men zie Matth. V: 16, 45, 48; VI: 1, 4, 6, 8 enz. Jezus sprak tot zijne hoorders van God. Dat hij nu zeide uw Vader, daarin was niets buitengewoons. De aard der toespraak bracht dit mede, zóó dat elk evangelieprediker zonder vrees voor misverstand kan spreken bv. „uw Vader weet wat gij behoeft." En indien al uit het afwisselend gebruik van de zegswijzen: mijn Vader en uw Vader bij Mattheus misverstand kon ontstaan, dat geldt niet van het Marcus-evangelie, waarin geen van beide voorkomen.

Wat verder wordt aangevoerd schijnt mij toe, na het opgemerkte, van minder aanbelang te zijn, en dient in ieder geval, gelijk trouwens dit geheele hoofdstuk, meer om het dogmatisch karakter van het eerste evangelie, (vooral in zijne latere redactiën), dan het niet-dogmatisch karakter van het tweede evangelie in het licht te stellen.

Op grond van bovenstaande opmerkingen meen ik het beroep op het ontbreken eener bepaalde dogmatische tendentie in het Marcus-evangelie, als niet voldoende gestaafd, te moeten afwijzen en de overeenkomst, wat dezen karaktertrek aangaat, van het tweede evangelie met de beschrijving der historische schets

---

[1]) Vgl. bl. 111. [2]) bl. 202.

van Johannes Marcus bij Papias te moeten in twijfel trekken.

Verder te gaan behoort niet tot mijne taak als beoordeelaar van „Het oudste evangelie". Daarom onthoud ik mij hier van alle poging om het bewijs te leveren, dat het Marcus-evangelie inderdaad heeft zijne bepaalde dogmatische tendentiën.

Zoo heeft „Het oudste evangelie" zijn beoordeelaar althans niet kunnen winnen voor de meening: Dat men door een onderzoek naar de samenstelling van Proto-Marcus zich den weg ziet aangewezen om de oorspronkelijke schets van Marcus, den vriend van Petrus, waarvan bij Papias wordt gewag gemaakt, op het spoor te komen.

Indien wij wel hebben gezien dan

1°. kan een onderzoek naar de samenstelling van Proto-Marcus niet leiden tot de ontdekking van de schets, die aan dezen Proto-Marcus kan hebben ten grondslag gelegen,

2°. en vervalt hierdoor reeds de vraag, of deze oorspronkelijke schets aan Marcus, den vriend van Petrus, kan worden toegekend, wat bovendien aan niet geringe bezwaren onderhevig is.

Is deze stand van zaken juist aangegeven, dan volgt er uit, dat men beter doet, ter voorkoming van verwarring, niet meer te spreken van Proto-Marcus. Immers wel heeft er een grondschrift bestaan, dat aan onze eerste twee canonieke evangeliën is voorafgegean. Maar daar het in beide schuilt is er niet meer grond om het Proto-Marcus, dan Proto-Mattheus te noemen. En daar dit geesteskind zijn afkomst niet bewijzen kan, mag het ook geen bekenden naam ontvangen en is 't beter het maar ongedoopt te laten.

Heeft „Het oudste evangelie" op één punt meer toegezegd, dan het naar onze meening geven kon, de beloften, waarmede het optrad, heeft het toch grootendeels vervuld. Het heeft het overtuigend bewijs geleverd

I. dat aan den tekst van Marcus, boven dien van Mattheus, doorgaans de prioriteit moet worden toegekend;

II. dat er een ouder geschrift moet hebben bestaan, waaraan beiden, Mattheus en Marcus, elk op zijne wijs, hunne parallele bestanddeelen hebben ontleend.

Zoo is de verbazende arbeid en volharding, waarvan dit geschrift de vrucht is, overvloedig beloond door de niet geringe winst die het der wetenschap heeft aangebracht.

De vraag betreffende de onderlinge verhouding der synoptici, van welker geschiedenis Prof. Scholten, gelijk hij dat verstaat, ons een even beknopt als keurig overzicht gaf, [1]) zien wij door zijn onderzoek eene belangrijke schrede nader gebracht aan hare oplossing. De nog altijd verdeelde gevoelens omtrent de wederzijdsche betrekking tusschen Mattheus en Marcus zal dit onderzoek, naar ik hoop, tot verzoening, en in ieder geval, naar ik vertrouw, tot een wapenstilstand bewegen, in afwachting van de ons beloofde critiek op het evangelie van Lucas. Worde het den hoogleeraar vergund ook deze te voltooien!

Moge het nu ook liggen buiten het bereik der critiek, het historisch grondschrift, dat in elk der eerste twee evangeliën schuilt, naar zijn tekst te constateeren en de onhistorische en mythische bestanddeelen, die het bevat, er alzoo uit te lichten, dat het niet slechts gezuiverd, maar ook ongeschonden te voorschijn treedt, toch is er zeer veel gewonnen door het bovengenoemde rèsultaat van de in „Het oudste evangelie" medegedeelde critische nasporingen. Heeft er een grondtekst bestaan, waarvan beide, Mattheus en Marcus, elk op zijne wijze hebben gebruik gemaakt, wij zien ons dan den weg gebaand tot ontdekking — indien dan ook niet van „het oudste evangelie," dan toch van de oudste (en betrekkelijk zeer oude) evangelische traditie. Den vermoedelijken inhoud van dat grondschrift voor het grootste deel op te sporen, dit ligt binnen het bereik der critiek. Door eene volledige vergelijking der eerste twee evangeliën constateere zij eerst het literarisch verschil tusschen beide parallele teksten; door een nauwkeurig onderzoek der twee evangeliën, zoo wel van elk afzonderlijk, als van beide met elkaâr vergeleken, constateere zij beider karakteristiek, (aanleg, samenstelling, dogmatiek, tijd van vervaardiging enz.); in het licht, door het laatstgemelde onderzoek voor haar opgegaan, beschouwe zij op nieuw de teksten der twee geschriften en dikwerf zal zij het verschil, dat tusschen deze heerscht kunnen verklaren, den ouderen tekst opsporen, voor een goed deel den inhoud van het betrekkelijk zeer oude grondschrift en zoo van de evangelische traditie, die er in werd te boek gesteld, bepalen. Op haar werk zet zij dan de kroon door, langs den weg van een nauwgezette historische en wijsgeerige beoordeeling

---

[1]) Bl. 1—18.

dezer oude overleveringen, hare verschillende bestanddeelen, de onbetwistbaar zekere feiten, het historisch waarschijnlijke, het zeker onhistorische en mythische op te sporen en te onderscheiden.

Van hoeveel belang dit werk der critiek is voor den godsdienstwijsgeer, den evangelieprediker, behoeft geen betoog.

Voor dit haar werk heeft de critische wetenschap aan den hoogleeraar Scholten zeer groote verplichting. Het eerste, zoo lastige en vermoeiende gedeelte van hare taak heeft hij haar zoo goed als uit de hand genomen.

Met nog versche krachten kan zij zich nu wijden aan hare verdere werkzaamheden. En ook voor deze biedt „Het oudste evangelie" haar zijn hulp, door het medegedeelde onderzoek naar de samenstelling van het evangelie naar Mattheus, [1]) van het dogmatisch karakter, waardoor zich het Mattheus-evangelie onderscheidt [2]) en van de mythische bestanddeelen in Proto-Marcus, [3]) door vele belangrijke opmerkingen en wenken in het gansche werk verspreid.

Het is daarom, dat wij, ondanks onze bedenkingen tegen een integreerend deel van zijn critisch onderzoek, die den Hoogleeraar mogen overtuigen van den ernst en de belangstelling, waarmede wij het hebben getoetst, aan dit werk van onzen Scholten die algemeene waardeering van de zijde onzer vaderlandsche theologen toewenschen, die het zoo zeer verdient.

Dat de uitgever door een gering debiet worde gestraft voor den onevenredig hoogen prijs, waarop hij, naar zijne gewoonte, dit werk heeft gesteld, ik wil het niet hopen — omdat die hoop met mijne zoo even uitgesproken wenschen zou strijden. — Of de heer Engels het niet had verdiend, ziedaar eene andere vraag.

---

[1]) Bl. 19—92. [2]) Bl. 200—210. [3]) Bl. 268—225.

H. P. Berlage.

LITERARISCH OVERZICHT.

Onder de onlangs verschenen wijsgeerige geschriften behoort een belangrijke plaats toe aan het werk van Dr. M. E. A. Naumann, zoo ik mij niet vergis, een geneeskundige te Bonn· *Die Naturwissenschaften und der Materialismus*, Bonn, 1869. Wij hebben in dit boek den arbeid voor ons van een beoefenaar van de natuurwetenschappen, die het deel waarheid, dat het Materialisme bezit, aanvaardt, maar tegelijk niet voorbijziet het deel waarheid, dat aan het Spiritualisme eigen is. Hij zegt van de menschelijke ziel »sie verhält sich, nicht im Gegensatze, sondern vermöge ihrer nothwendigen Beziehung zur Materie, wie eine unzerstörbare Substanz; sie ist für sich da, d. h. sie bedarf der Materie nicht, um zu existiren, aber eben so wenig vermag sie, ohne dieselbe, in Wirksamkeit zu treten." Die menschliche Seele würde, beim Ausschlusse eines materiellen Weltalls, nie zum Bewusstsein gelangen." In de Inleiding herhaalt Dr. Naumann de oude klacht, dat de Materialisten, door onverdraagzame geringschatting van hunner zienswijze ongehoorzame gevoelens, eigen standpunt zoo schromelijk verloochenen. Immers mocht men verwachten, dat de mannen der strenge empirische observatie, reeds uit louter wetenschappelijke weetgierigheid, hart zouden hebben voor verschijnsels op het gebied van 't innerlijk menschelijk leven, die, als met name de spiritualistische en religieuse gedachtenkringen en gevoelens, te allen tijde in millioenen van menschen zich voordoen. Onze schrijver geeft zijne bespreking en bestrijding van het Materialisme in den vorm eener doorloopende kritiek van het bekende boek van Dr. Ludwig Büchner »*Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophisiche Stadiën.*" Van dit werk gebruikte hij den in 1867 verschenen NEGEN-

DEN druk. Indien men Büchner's boek onder de leiding van dezen geoefenden gids weder doorleest, dan moet men, ten einde het feit te begrijpen, dat zulk een boek een *negenden* druk beleeft, zijne kennis te hulp roepen van de oppervlakkigheid en lichtgeloovigheid, waarmede zoo velen, dusgenoemde beschaafden en ontwikkelden, plegen te lezen. Ik zal een en ander voorbeeld bijbrengen, ter kenschetsing van den gedachtenkring, waarin Dr. Büchner, ongetwijfeld met genoegen, resultaten ziet van de bloot physische werkzaamheid zijner cerebrale machine. In tegenstelling met het gevoelen dat ons lichaam doeltreffend is gebouwd en ingericht, zegt Büchner: »Es gibt kaum eine Einrichtung in unserm Körper, welche man sich nicht vom Standpunkte einer unbefangenen Kritik aus als vollkommener zweckentsprechender und weniger gefährlich für Leben und Gesundheit vorstellen könnte." Deze woorden staan niet in »Kraft und Stoff", maar in Büchner's »Sechs Vorlesungen über die Darwinsche Theorie, enz." bl. 162. Men vergelijke hiermede, uit »Kraft und Stoff," bl. 95 en 157. Voor Büchner zijn dáár »die Gesetze der Natur unabänderlich und ewig," en hij ontkent het bestaan van het Bovenzinnelijke »weil dadurch die ewige unverrückbare Gezetzmäsfigkeit der Natur aufgehoben würde." En dan weder zie men bl. 102, waar Büchner »mit Leichtigkeit im Stande ist, Zwecklosigkeit der Natur nicht nur überall und in Menge aufzudecken — sondern auch auf's Evidenteste nachzuweisen, wie die Natur, wenn sie durch aüssere Zufälligkeiten in ihrem Wirken gestört wird, allerorten die lächerlichsten Fehler und Verkehrtheiten begeht." Wie zal zich niet met Dr. Naumann verwonderen, zoo men eerst van Büchner gehoord heeft dat »Kraft nur an einem Stoff in die Erscheinung treten, derselben daher eben so wenig eine gesonderte Existenz zukommen kann, wie einem kraftlosen Stoff," bl. 3; en dan verneemt, bl. 142, »Der Gedanke, der Geist, die Seele ist nichts Materielles, nicht Selbst Stoff, sondern der zu einer Einheit verwachsene Complex verschiedenartiger Kräfte, der Effect eines Zusammenwirkens vieler mit Kräften oder Eigenschaften begabter Stoffe." En zoo nu hierop dit volgt »Wir haben Kraft als eine Eigenschaft des Stoffes definirt und gesehen, dass beide untrennlich sind; dennoch sind beide *begrifflich* sehr weit auseinander liegend, ja in einem gewissen Sinne geradezu einander negirend. Wenigstens wüssten wir nicht, wie man Geist, Kraft als etwas anderes, denn als Immaterielles, *an sich* die Materie ausschliessendes oder ihr Entgezengesetzes definiren wollte:" zoo

dit dan verder volgt, hoe hebben wij te oordeelen over Büchner's logica? Terwijl men gewoonlijk met eene *definitie* eene omschrijving beoogt van hetgeen *werkelijk bestaat of zich toedraagt*, zegt Büchner dat hij van »Geist, Kraft" geen andere definitie kan geven als eene, die Geist en Kraft plaatst in de kategorie van het niet-existeerende! Men herinnert zich het boven door mij meêgedeelde gevoelen van Büchner, dat er nauwelijks eene inrichting in onze lichamelijke bewerktuiging is, die men niet, op het standpunt eener onbevooroordeelde kritiek, als ondoelmatig en voor leven en gezondheid gevaarlijk kan voorstellen; welnu dezelfde geleerde zegt ons (bl. 259): »Wahres Wissen lehrt bescheiden sein." De kritiek van Büchner's Materialisme is voor Naumann het middel om zijn eigen zienswijze te ontvouwen. Er is, bij niet onbelangrijk verschil, groote overeenkomst tusschen hem en Lotze. Hij eindigt zijn werk met 64 «Recapitulirende Aphorismen." Ik kan niet nalaten enkele van die Aphorismen af te schrijven. I. »Gott, als das Absolute und Unergründliche, ist jedem Begriffe unzugänglich, dem Vorstellungsvermögen unfassbar." II. »Da er jedoch in der menschlichen Seele sich offenbart, mithin, sobald das Selbstbewusstsein erwacht ist, eine ursprüngliche Erkenntniss a priori begründet, – so wird seine Existenz eben so unzweifelhaft, wie diejenige des Bewusstseins selbst." III. Wir erfahren an uns selbst, dass Gott oder das Absolute, *beziehungsweize* denkbar wird, sobald wir der eigenen Gefühle und Gedanken uns bewusst werden; obgleich sein dem Denkbaren entrücktes Wesen allen Forschungen sich entzieht und völlig unbekannt bleibt." XXIII. »Die Betrachtung des Menschen als Individuum und in der Geschichte, die Beobachtung seiner Bestrebungen und Forschungen, Alles deutet darauf hin, dass derselbe eine Entwickelungsbefähigung besitzt, welche wesentlich auf die wahre und wirkliche Verbesserung seines Zustandes gerichtet ist." XXXII. »Die, der menschlichen Seele mögliche Kenntnis von der Natur und von den Aussendingen wird ihr, durch die Vermittelung der sinnlichen Anschauung, zugänglich gemacht. Dagegen ist es weniger das Beispiel, der Unterricht, der Cultus (der schliesslich nur über Formen disponirt), sondern wesentlich eine aus dem Innersten des Herzens geschöpfte Erfahrung, — die in Wahrheit den Namen einer Offenbarung verdient, — mithin ein geistiger Act aus welchem der Gedanke Gottes hervorgeht. Man ist demnach berechtigt, das Absolute als ein rein Geistiges aufzufassen." L. »Wenn man die Unentbehrlichkeit der Materie für

das Bestehen und die Fortbildung einer endlichen Geisterwelt in 's Auge fasst, so wird man bald auch begreifen, dass dieselbe, für alle Zeiten, der unzertrennliche Begleiter der Seele auf der ewigen, für die unendliche Entwickelungsbefähigung derselben bestimmten Bahn bleiben wird und muss." LI. »Der Mensch hat daher allen Grund, die Materie, durch deren Gegenwart er allein vor Bewusstlosigkeit bewahrt werden konnte, recht hoch zu halten, und des Schönen und Grossen in der Natur sich herzlich zu freuen. Aber er vergesse nicht, dass die ihm eben so unentbehrliche wie befreundete materielle Welt dem Geiste überall untergeordnet bleiben soll." LII. »Nun schelte man nicht den sinnlichen Genuss, die sinnliche Anschauung, die sinnliche Erkenntniss. Ist es ja doch die dem Organismus einverleibte Seele, nicht der rohe Stoff, welche überall fühlt, empfindet, aufnimmt, vergleicht und urtheilt. Wer in der sinnlichen Erkenntniss ein der höheren wissenschaftlichen Betrachtung Untergeordnetes erblickt, beweist dadurch nur, dass ihm die Wege wie die Grenzen der wahren Erkenntniss unbekannt geblieben sind." Ten laatste geef ik nog de LXste aphorisme. »Der Mensch — und der recht befreundete, mit recht vielen Menschen verkehrende vorzugsweise, — lebt, in Beziehung auf seine innerste Welt, in tiefster Einsamkeit. Was weiss im Allgemeinen der Nächststehende von uns und unserem Innern? Wer ist im Stande, die verborgenen, oft sehr verschlungenen Triebfedern unserer Handlungen zu bestimmen? Man vergleiche des Menschen Geist mit einem Diamanten, der viele Facetten trägt: Wenn nun immer nur eine dieser Facetten der Welt zugekehrt bleibt, so würde das Urtheil über den Charakter des betreffenden Menschen nothwendig irrig ausfallen müssen." Dit onbekend en onbegrepen voortleven met betrekking tot de stemmingen en drijfveeren van het binnenste heiligdom des gemoeds - het geenszins onvermengd vreugdevolle lot van de bevoorrechten met eene niet ongelukkig geslaagde persoonlijke ontwikkeling — heeft onvermijdelijk de smart der miskenning vaak ten gevolge. Maar *deze* smart kan de moeder van eene billijkheid in het oordeelen over medemenschen worden, waarvan het weldadige bezit wel opweegt tegen het leed der miskenning. Ik bedoel die billijkheid, welke voortspruit uit de persoonlijke ervaring, hoe gemakkelijk een mensch door medemenschen kan miskend worden, en die zich, zooals in dit werk van Dr. Naumann, vertoont in eene onverstoord humane kritiek zelfs van schrijvers als Dr. Büchner.

Grundlegung von Aestethiek, Moral und Erziehung, vom empirischen Standpunkt. Mit Rücksicht auf Herbart, R. Zimmermann, Lotze, J H. v. Fichte, Fechner, L. Büchner und Trendelenburg von Dr. F. A. v. Hartsen. *Mit einen neuen Versuch, Philosophie und Religion zu versoehnen.* Halle, 1869. Op den titel vinden wij als motto's, waardoor de schrijver aard en strekking van zijn werk, dat 115 bladzijden groot is, zal willen aanduiden: *Simplex sigillum veri*, en *Ce qui n'est pas clair n'est pas philosophie.* Men weet, dat deze onze landgenoot ons voor zijn zwak lichaamsgestel ongunstig klimaat moest ontvlieden, en zich meestal in den zachteren dampkring van Soden en Cannes ophoudt. Voor eenige jaren gaf hij met korte tusschenpoozen een groot aantal brochures over wijsgeerige en theologische onderwerpen in zijn moedertaal uit, en, na staking van dien overvloedigen teelt van vlugschriften, treedt hij nu sedert eenigen tijd als medearbeider op in het *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* van Fichte, Ulrici en Wirth. Ik weet niet of Dr. Hartsen zelf gelooft, dat zijne lichamelijke ziekelijkheid een belangrijke faktor is tot de vorming van zijn algemeen levensgevoel, en dat de aard van een aldus gekleurd algemeen levensgevoel belangrijken invloed heeft op de aandoeningen van het gemoed en de oordeelvellingen van het verstand, tenzij iemand bedeeld zij met buitengewone geestkracht. Als wijsgeerig medicus zal hij dien physisch-psychischen samenhang in theorie niet ontkennen. Ik voor mij pas die theorie toe op onzen Schrijver, en beoordeel dien overeenkomstig met welwillende meewarigheid het navolgende uit de Voorrede. »Die Schrift hat ein unglückliches Schicksal, und zwar aus folgenden Gründen; I. Der Verfasser derselben ist nicht in der Lage, sehr kräftige Mittel zur Verbreitung derselben anzuwenden. Viele derselben sind ihm durch Kränklichkeit unmöglich gemacht; andere verschmäht er absichtlich. Bij »Kränklichkeit" teekent hij aan: »Verfasser Z. B. kann sich nicht im Publicum zeigen, kein öffentliches Amt bekleiden, keine Vorträge halten, keine Versammlungen beiwohnen. Kurz, er ist, so zu sagen, auf ein Einsiedlerleben angewiesen." En bij de »middelen om aan een boek opgang te verschaffen," teekent hij het volgende aan. »Ich denke hier an Mittel wie folgende. I. Gewisse Personen *bezahlen* — mit Geld oder Anderem — um Lobreden, oder — das ist oft viel besser! — übertrieben scharfe Anfälle wider unsere Schriften zu halten oder sogar drucken zu lassen. II. *Selbst*, unter Anonym, Angriffe wider seine Schriften in öffentlichen Blättern aufnehmen lassen und diese

selbst, wieder unter Anonym, widerlegen. III. Seine Schriften Anonym ausgeben und das Gerücht verbreiten lassen, sie seien von einer Celebrität verfasst. Diesen Mitteln verdankt gewiss mancher Schriftsteller seinen ersten Ruf. Ich rechne mich ganz dazu berechtigt dieselben zu verschmähen, sogar wenn es um Verbreitung der Wahrheit zu thun ist."

De algemeene waarheid, dat de innerlijke gehalte van een opstel of geschrift — wij spreken nu niet van hetgeen als zonder innerlijk gehalte geen waarde heeft — niet altijd voldoende is om een rechtmatigen opgang te verzekeren, maar dat eenige begunstiging van omstandigheden er zeer dikwerf bij moet komen, wordt hier door Dr. Hartsen ontleed en verklaard met de onvermijdelijk mistastende kortzichtigheid van de ongelukkigen, wier geest omsluijerd werd met de nevelen der zwartgalligheid. Mijne lezers mogen, uit een enkel voorbeeld, zelven beslissen, of er, met het oog op Dr. Hartsen, ook nog andere redenen kunnen zijn, waarom aan eenig geschrift de gewenschte opgang niet ten deel valt. Wij lezen: »Was Herbart über allgemeine Aesthetik vorgebracht, auch dieses kam mir schon lange unklar vor. Aber die besondere Veranlassung zum Entstehen meiner Schrift über allgemeine Aesthetik verdankt dieselbe einer Preisaufgabe der Strasburger Academie. Diese Fragen fand ich sehr leicht zu beantworten. Ja ich war erstaunt darüber, dass dergleichen Fragen die Aufgabe eines Preises von 4000 Francs sein könnten. Ich nahm ein Paar Bücher über Aesthetik zur Hand, und nun wurde die Sache mir deutlich. Viele Schriftsteller der Aesthetik, so fand ich, haben die Gegenstände so sehr umnebelt, dass es so zu sagen noch nöthig ist, diese Wissenschaft von vornherein anzufangen. Nun entschloss ich mich zum Versuch, die Strasburger Aufgabe zu lösen. Von dem Aufsatz, den ich einsandte, findet man S. 14 dieser Schrift eine getreue Uebersetzung."

Nadat Hartsen de Aesthetik omschreven heeft als »diejenige Wissenschaft, welche uns lehrt, *Schönes mit Rücksicht auf die Mehrzahl der künftigen Menschen hervorzubringen*," volgt het antwoord op de Prijsvraag. Dit Antwoord is niet uitgebreider dan *zeven en een halve pagina* 8°. *druks*. Dr. Hartsen werd niet met de 4000 francs bekroond. Ik zal mij van de mededeeling onthouden van hetgeen onze Schrijver in dit Antwoord en in het overig gedeelte van zijn geschrift gesteld en ontvouwd heeft. Mijne lezers zullen mij die onthouding wel ten goede houden, nadat ik hun in de plaats daarvan iets zal hebben meegedeeld uit des schrijvers »neuen

Versuch, Philosophie und Religion zu versoehnen." Een van de machtigste oorzaken van tegenzin in 't Christendom is, volgens Hartsen, de meening dat het aanwezen van het kwade niet rijmt met het aanwezen van een heilig God. Deze meening is alleen dan welgegrond, zoo men onder de attributen van de Godheid ook opneemt *de almacht*. »Kurz, im Widerstreit mit der Religion ist diejenige Philosophie nach welcher das Böse von Gott gewollt ist. Nun, will man die Religion retten, so muss man von vorn herein annehmen, dass das Böse in der Welt *wider den Willen Gottes* ist. Man muss dann das Böse so erklären, dass man sagt: Gott will das Böse vernichten und strebt danach so viel er kann, ganz vernichten aber KANN *er es nicht*. Auf diese Weise ist die sittliche Würde Gottes gerettet." Na de opmerking dat dit gevoelen in overeenstemming is met »den populären Glauben," volgt er: «Diese Ansicht leugnet, dass Gott Alles kann, was er will, das ist wahr. Dieses aber wird von vielen sehr frommen Leuten facto geleugnet. Die Kirche z. B. lehrt dass Gott in der Nothwendigkeit war, seinen Sohn aufzuopfern um die Menschheit zu erlösen."

»Dadurch aber lehrt sie, dass Gott nicht alles kann, was er will." »Denn sie wird wohl annehmen müssen, dass Gott sich solch einer schrecklichen Nothwendigkeit wohl entschlagen hätte, wenn er nur gekönnt hätte, m. a. w. dass er dann ein weniger grausames Mittel gewählt hätte um die Menschheit zu erlösen."

Wie dem auch sei: hält man fest an der Lehre dass Gott allmächtig ist, das heisst an der Lehre dass Gott Alles kann was er will, so lange macht man es sich, m. E. unmöglich die Religion zu retten." Na deze in *zes* pagina's afgehandelde »nieuwe proeve tot verzoening van wijsbegeerte en godsdienst," herinnert de Schrijver, dat hij bloot als *mogelijk* heeft ondersteld: »het bestaan van God, de onsterfelijkheid, de belooning en de bestraffing naar verdienste in een volgend leven." Hij had dan ook slechts willen aantoonen, dat de hoofdstellingen van het (lees *zijn*) Christendom niets dat *logisch* onmogelijk is behelzen. Toch geeft hij nog het een en ander om die hoofdstellingen te bewijzen. Ik schrijf daaruit nog het volgende af. »Was aber die Existenz Gottes betrifft, bemerken wir noch folgendes. Gott ist nach uns *das Beste aller Wesen*. Die existenz Gottes nun ist von selbst so gut als dargethan. Wahrheit doch ist dieses. Offenbar gibt es in der Welt Wesen von verschiedenem sittlichen Werthe. Nun liegt es vor der Hand, dass eins dieser Wesen das Beste ist, oder wenigstens dass es unter diesen

eine Vereinigung der Besten gibt. Auch die Existenz des Teufels ist sehr wahrscheinlich. Denn, ist von den Wesen, die das Universum zusammenstellen, eines das Beste, ebenso wird wohl eines derselben das Schlechteste sein."

Ik ben nieuwsgierig of het *Zeitschrift für Philosophie van Fichte, Ulrici en Wirth* nog lang voor Dr. Hartsen als voor een »Geehrten Herrn Mitarbeiter" zal openstaan na deze zijne hoogduitsche publikatie.

Wij maken onze lezers opmerkzaam, zoo het nog noodig is, op de onlangs *bij J. Wolters te Groningen* verschenen *eerste aflevering* van een ZIELKUNDE *door Prof. van der Wijck.* Zij zal in *zeven* afleveringen compleet zijn. Het is wenschelijk, dat de belangstellenden, door de aanschaffing van deze aflevering voor 60 Cts, den uitgever aanmoedigen bij het in 't licht zenden van dergelijke werken. Met deze aanbeveling willen wij niet geacht worden van der Wijks's Zielkunde zelve reeds beoordeeld te hebben. Een wetenschappelijk oordeel over wetenschappelijk aangelegde werken vestigt zich pas na nauwkeurige kennismaking met het geheel. Maar al werd dit werk onder ons slechts de aanleiding tot grondige discussie over psychologische onderwerpen, en het zal vermoedelijk nog wel grooter verdiensten blijken te bezitten: reeds dan was er nu grond genoeg voor de ingenomenheid, waarmede de uitgave van zoo belangrijk werk behoort begroet te worden.

F. W. B. v. B.

Prof. Holtzman geeft in het 2de Heft van Hilgenfeld's Tijdschrift het vervolg op zijn arbeid over het »*Schriftstellerische Verhältniss des Joannis zu den Synoptikern,*" (zie hierboven bl. 92), en wijst eerst aan, hoe Johannes in de redactie van zijne verhalen ten duidelijkste afhankelijkheid verraadt van de Synoptische voorstelling in haar geheel. Dit blijkt b. v. uit de verhouding tusschen Jezus en Johannes den Dooper, waarbij de 4de Evangelist het Synoptische bericht overal stilzwijgend onderstelt en gedurig daarvan uitgaat, zij het ook, dat hij telkens van den eenen op den anderen Synopticus overspringt en soms de aan allen gemeenschappelijke voorstelling ter wille zijner lezers rectificeert. Zie b. v. Joh. 3: 24 [1]).

[1]) Holtzmann kan niet met Baur en anderen aannemen, dat de 4de Evangelist niets zou geweten hebben van een persoonlijke aanraking tusschen Jezus

Zoo is het ook met de tempelreiniging 2, 14 vlg. waar zelfs het *ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν* uit Mrc. 11, 16 te verklaren is, terwijl Joh. 2, 22 aan Lc. 24, 6—8 herinnert. De *υἱὸς τοῦ βασιλικοῦ* (Joh. 4. 46 vlg) is parallel aan Mt. 8, 5—13 en Lc. 7, 1—10, zonder dat een dezer twee uitsluitend gevolgd wordt. Daar dit wonder bij Johannes bepaaldelijk als het tweede voorkomt, en er in dit geheele Evang. maar 6 of 7 wonderen met name vermeld worden, niettegenstaande door het geheele Evang. henen eene menigte van wonderen wordt ondersteld door Jezus verricht te zijn (zie 2. 23; 4, 45; 6, 2; 7, 3: 10, 32; 12, 37; 20, 30) zoo moet ook deze inconsequentie worden toegeschreven aan den invloed der Synoptische traditie, die ook voor den vierden Evangelist eene macht was. — De wonderbare spijziging (Joh. 6, 1 vlg.) ontleent een menigte van trekken aan de vijf verhalen van eene dergelijke gebeurtenis bij de Synoptici te vinden, zonder dat men kan zeggen, dat een van die vijf meer bepaaldelijk wordt gevolgd.

Wij kunnen den S. niet volgen in al de details van zijn zeer nuttigen en belangrijken arbeid, waardoor wel geen volstrekt nieuw licht opgaat over het 4de Evangelie, maar toch aan de tot nu toe verkregen resultaten meerder scherpte en bepaaldheid wordt gegeven. Met name is nu aangetoond, dat de verhouding van Johannes tot de Synoptici van dien aard is, dat zij »nur als Berührung des Schriftstellers mit Schriftstellern aufgefasst werden kann." Dit komt ook daar uit, waar de Evangelist zich op een betrekkelijk vrij standpunt plaatst tegenover de Synoptische data. Gedurig schijnt door zijne voorstelling henen de oorspronkelijke Synoptische schildering. Zoo wijst Joh. 21, 11 het getal 153 (het totaal van alle vischsoorten) terug naar *ἐκ παντὸς γένους*, Mt. 13. 47. Zoo Joh. 10, 20: *δαιμόνιον ἔχει* van Jezus gezegd, naar Mt. 11. 18, hetzelfde van den Dooper. Zoo Joh. 8, 39 (waar de Joden zeggen: *ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραάμ ἐστιν*) naar Mt. 3, 9 en Lc. 3, 8 (waar de Dooper hun die woorden in den mond legt.) Zoo is Joh. 3, 3, 5 (het *ἄνωθεν γεννηθῆναι*) uit Mt. 18, 3 en Mc. 10, 15 te verklaren [1]), en wordt Joh. 9, 41 (*ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει*) teruggevonden Mc. 3, 29 in het *ἔνοχος αἰωνίου ἁμαρτήματος*. Ja

---

en den dooper. Intusschen wat hij daartegenover stelt wordt door Baur c. s. volstrekt niet ontkend.

[1]) In de Synoptische uitspraak over Jezus' ware nabestaanden en bloedverwanten (Mt. 12. 46 vlg Mc. 3, 34 vlg. Lc. 8, 19 vlg.) ziet men de kiem van Johanneïsche uitspraken als Joh. 1, 12 vlg. 3, 16 vlg.

men zou in plaatsen als Mt. 11, 25—27 (= Lc. 10, 21, 22) en 28, 18—20 niet alleen de grondgedachte voor Joh. 1, 18; 3, 35; 13, 3; 17, 2, maar ook voor het geheele 4de Evangelie kunnen erkennen. Zeer zeker is de overeenkomst tusschen de Johanneïsche en Synoptische Christus-woorden veel grooter dan men veelal aanneemt. Holtzman's breede lijst van hiertoe behoorende paralelle plaatsen moge het bewijze (Zie bl. 174). Interessanter wellicht is nog zijne aanwijzing van overeenkomst tusschen Paulinische en Johanneïsche plaatsen, b. v.

Joh. 8, 34.	verg. met	Rom. 6, 16, 17, 20.
» 8, 36.	» »	» 6, 18, 22.
» 8, 35.	» »	Gal. 4, 30.
» 8, 37, 39.	» »	Rom. 4, 11, 12.
» 8, 44.	» »	» 5, 12.
» 4, 2.	» »	1 Cor. 1, 14.
» 10, 9.	» »	1 » 3, 15.
» 8, 24.	» »	1 » 15, 17.
» 11, 11.	» »	1 » 15, 18.
» 4, 36—38.	» »	1 » 3, 6, 8, 15, 10.
» 10, 16.	» »	1 » 10, 17.
» 2, 21.	» »	1 » 6, 19; 3, 16, 17.
» 12, 24. » 5, 25, 28.	» »	1 » 15, 22, 36, 37.

Dat tusschen het Joh. Evangelie en den brief aan de Eph. (Zie b. v. Joh. 17, 24 = Eph. 1, 4; Joh. 3, 20 = Eph. 5, 11, 13) merkwaardige punten van overeenkomst zijn aan te wijzen is bekend. Holtzmann heeft deze zaak t. a. pl. niet verder besproken, daar hij dan eerst zou moeten onderzoeken aan welke zijde de oorspronkelijke text te vinden is. A. D. L.

De Proverbiorum quae dicuntur Aguri et Lemuelis (Provv. XXX: 1—XXXI: 9) *origine atque indole* scripsit H. F. Muehlau (Lips. 1869; 2/3 Thal.). De bekende leerling en uitgever van Boettcher geeft ons in dit werkje 1°. den Masorethischen tekst en de Lat. vertaling van *Spr.* XXX: 1—XXXI: 9; 2°. een onderzoek naar het vermoedelijke vaderland dier spreuken. Zijne vertaling van *Spr.* XXXI: 1 luidt: *Verba Lemuelis regis* (terrae) *Massa, quae edocuit eum mater ejus.* Den tekst van *Spr.* XXX: 1 emendeert hij in dier voege, dat de zin wordt: *Verba Aguri, filii Jake: dictum viri*

Massaitae: defatigatus sum, o Deus, defatigatus sum viribusque deficior. De slotsom van het zeer breedvoerig onderzoek naar het land Massa (pag. 17 sqq.) is deze, dat wij het te zoeken hebben in of vlak bij het gebergte Haurán. Daar kunnen sedert de dagen van Saul Israëlieten zich gevestigd hebben, in de plaats van de door hen verdrongen Hagarenen of Ismaëlieten (1 *Chron.* V: 10). Dat de gnomen en raadsels in *Spr.* XXX, XXXI: 1—9 uit hun midden afkomstig zijn, wordt zeer waarschijnlijk door de Arabismen en Chaldaïsmen, welke men daarin opmerkt (p. 35 sqq.). Wanneer Agur en Lemuël geleefd hebben, laat zich volstrekt niet bepalen.— Uit dit overzicht zal de lezer gereedelijk opmaken, dat Dr. Muehlau zijne taak wel wat eenzijdig heeft opgevat. Den inhoud der spreuken van Agur en Lemuel neemt hij bijna niet in aanmerking. De geschiedenis der spreukdichting evenmin. Het zijn nagenoeg alleen de vermoedelijke ligging van Massa en de taal, waarmede hij zich bezig houdt. Bovendien is de vorm weinig aantrekkelijk: eindelooze citaten en verwijzingen matten den lezer af. Het geheel maakt meer den indruk van eene »Vorarbeit", dan van een afdoend critisch onderzoek.

Dezelfde Dr. Duschak, van wien ik vroeger eene »Geschichte u. Darstellung des Cultus" aankondigde (Jaargang I: 124), heeft thans in het licht gegeven: *Das mosaisch-talmudische Strafrecht. Ein Beitrag zur historischen Rechtswissenschaft.* (Wien; 2/3 Thaler). Nadat over de bronnen gehandeld was, bespreekt de auteur in eene »Einleitung" het delict en de beginselen van het Mozaïsch-talmudisch strafrecht. Daarna komen ter sprake I de straffen (doodstraf, lijfstraf, boete, ban) (S. 6—19); II de misdaden (S. 19—43). Vervolgens wordt ter loops gehandeld over de rechtspleging in buitengewone tijden en over de woekerwetten (S. 43—50); en wordt, in eene bijlage (S. 51—63), het strafrechtelijk proces beschreven. Ten slotte worden enkele punten in een dertiental aanteekeningen nader toegelicht (S. 64—95). Den tijd, aan de lezing van dit geschrift ten koste gelegd, beklaag ik mij. Dr. Duschak geeft zich veel moeite en gaat met de bronnen zelve te rade. Doch het hapert hem aan nauwkeurigheid en methode. De citaten zijn dikwerf onjuist of onverstaanbaar. Tot een helder inzicht in het behandelde onderwerp brengt hij den lezer niet. De vergelijking van nieuwere, vooral Oostenrijksche wetten verwart meer dan dat zij licht geeft. Van critiek, zoowel van de oudtestamentische als

van de talmudische geschriften, is ter nauwernood een spoor te ontdekken. Als *curiosum* schrijf ik hier eene enkele zinsnede af: »Der geschändete Knabe heisst in der Bibel auch Hund, keleb, wie das Lateinische Wort calebs (sic) für den bei den Römern so sehr verachteten Stand des Hagestolzen, welchen man stets in Verdacht hatte, dass er wie Hunde mit dem eigenen Geschlechte Unzucht treibt." (S. 38 Anm. 1). Gelukkig zijn dwaasheden als deze in Duschak's boek zeldzaam. Doch het is reeds erg genoeg, dat hij deze ééne kon ter neder schrijven.

Eerst vluchtig heb ik kennis gemaakt met eene monographie van Dr. J. Freudenthal, een der docenten aan het Joodsche Theologische Seminarium te Breslau. Haar titel luidt: *Die Fl. Josephus beigelegte Schrift Ueber die Herrschaft der Vernunft* (IV Makkabäerbuch), *eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert, untersucht* (Breslau, 1⅓ Thaler). Zooveel blijkt aanstonds, dat de Schrijver evenzeer in de hellenistische als in de talmudische literatuur te huis is en dit zijn boek met groote nauwkeurigheid heeft bewerkt. Zijne resultaten, waarover ik voorshands geen oordeel uitspreek, zijn niet onbelangrijk. Hij stelt IV Macc. vrij wat hooger dan b. v. Grimm en houdt het voor eene werkelijke »Predigt." Het ontstaan valt waarschijnlijk tusschen de jaren 60 en 70 n. Chr. De onbekende auteur volgde niet — gelijk men gewoonlijk aanneemt — II Macc., maar het origineel van dit boek, de geschiedenis van den Makkabeeschen opstand door Jason van Cyrene. — Uit Note 17 (S. 169 ff.) blijkt, dat onze landgenoot Prof. van Herwerden zijne collatie van een codex Marcianus ter beschikking van Dr. Freudenthal gesteld en hem eenige verbeteringen van den tekst medegedeeld heeft, in sommige waarvan hij samentreft met F. zelven, wiens monographie zeer vele bijdragen levert tot de critiek en de exegese van het door hem behandelde boek.

Het *Institut zur Förderung der Israëlitischen Literatur*, onder het bestuur der Heeren L. Philippson, A. H. Goldschmidt en L. Herzfeld, zond dezer dagen den 14den jaargang zijner »Schriften" aan de abonnenten — welke laatste qualiteit men zich verwerft voor eene jaarlijksche contributie van 2 Thaler. De bellettristische bestanddeelen van dien jaargang blijven hier onvermeld. Daarentegen verdienen met enkele woorden te worden aangekondigd: 1°. het derde en laatste stuk van de *Geschichte des Karäerthums*

door Prof. Dr. Julius Fürst, omvattende de jaren 1575 tot 1865. Men zoeke hier geene geschiedenis van de innerlijke ontwikkeling der Kareërs, maar veeleer een overzicht van hunne geschriften en, in een laatste hoofdstuk, van de geschriften over hen. In dit laatste hoofdstuk toont Fürst groote verbittering tegen Geiger en minachting voor zijne opvatting van het Karäerthum. Inderdaad kan men zich moeielijk scherper antithese denken dan die tusschen deze beide geleerden; 2°. *Weltbewegende Fragen in Politik und Religion. Aus den letzten dreissig Jahren.* Von Dr. L. Philippson. II. *Religion.* I. *Allgemeines. Zur vergleichenden Religionswissenschaft.* Onder dezen nog al weidschen titel laat Dr. Philippson zijne beste artikelen voor de *Allg. Zeitung des Judenthums* herdrukken. Ze strekken meest alle tot verdediging en verheerlijking van zijn volk en diens godsdienst. Billijke waardeering van het Christendom zoeke men bij hem niet. Doch in weerwil daarvan zijn sommige opstellen zeer merkwaardig, o. a. het laatste: *Zur Charakteristik des Talmuds* (S. 349—416); 3°. *Jahrbuch für die Gesch. der Juden und des Judenthums,* IVter Band. Deze bundel bevat drie schetsen: eene biographie van Eduard Lasker, den bekenden Pruisischen afgevaardigde, door Dr. T. Cohn; de verdrijving der Joden uit Bohemen in 1744 en hun terugkeer in 1748, door G. Wolf; het Castilische »Gemeindestatut," door Dr. M. Kayserling. De beide laatste stukken zijn belangrijk door de daarin opgenomen authentieke documenten. Toen ik het eerste begon te lezen, meende ik dat Lasker overleden was: ik herinnerde mij niet, zijn dood vermeld te hebben gezien, doch dat bericht kon mij zijn ontgaan. Ik bedroog mij: bij levenden lijve wordt Lasker hier, bijna zeide ik: vergood, althans bewierookt. Door zijne kunde en redenaarstalenten heeft hij inderdaad aanspraak op bewondering. Doch of hij daarom in een »Jahrbuch" als dit moest worden opgenomen? Niemand zal de Joden beschuldigen, dat zij hunne groote mannen niet weten te waardeeren.

Leiden, 12 April 1869. A. K.

NOG IETS OVER DEN GODSNAAM יהוה.

In het tweede nummer van onzen vorigen jaargang is door mij de stelling verdedigd, dat de godsnaam יהוה (d. i. Levengever) een oorspronkelijk kenaänitische is, waarschijnlijk in den Rigtertijd bij de noordelijke stammen van Israël doorgedrongen, en later uit Shilo met de ark te Jerusalem ingevoerd. Voor het eerste lid van deze stelling was mijn voornaamste bewijs ontleend aan een orakelspreuk van Apollo te Clarus, bij Macrobius bewaard, en waarop zich reeds anderen tot staving van soortgelijke gevoelens hadden beroepen.

Hiertegen is mijn vriend Kuenen opgekomen in een uitvoerige noot (Deel I, blz. 397 vv.) van zijn werk: de Godsdienst van Israël. Daar zijn zorgvuldig betoog mij nogtans niet geheel bevredigt, meen ik nog eens op een zoo gewigtige vraag te moeten terugkomen, en verklaren waarom ik voorshands geene kans zie om in dezen van oordeel te veranderen.

Kuenen ontslaat zich van het bewijs, in het orakel gelegen, door de echtheid daarvan te ontkennen. Zijne argumenten hiervoor zijn vijf in getal.

Ten eerste komt het stuk eerst bij Macrobius voor; en deze leefde onder Honorius en den jongeren Theodosius, zoodat er tijd genoeg was om een letterkundig bedrog als dit te plegen. Hierover zijn wij het eens.

Ten tweede levert Cornelius Labeo (uit wiens boek, getiteld: de oraculo Apollinis Clarii, Macrobius het stuk aanhaalt), ons hoegenaamd geen waarborg voor de echtheid op. Natuurlijk is deze een ander dan de jurist Q. Antistius Labeo; overigens komt

het cognomen voor in de gentes Accia, Asconia, Ateria, Atinia (?), Cascelia, Claudia, Domitia, Fabia, Pacuvia, Pomponia, Segulia. Een Cornelius Labeo wordt enkel hier vermeld. Kuenen gist, dat hij de Labeo (zonder meer) zou zijn, dien Augustinus (de Civitate Dei) viermaal aanhaalt. Tot welke klasse deze schrijver behoorde, blijkt uit die aanhalingen duidelijk; en eene daarvan geeft ons licht omtrent zijn leeftijd. Namelijk ib. II. 11 en III. 25 wordt hij ingeroepen als autoriteit voor de onderscheiding tusschen numina bona en mala; XXII. 28 met Varro, Cicero en Porphyrius wegens de antieke voorstelling van het herleven van sommige dooden (vgl. ook Plin. H. N. VII. 52). Doch de beslissende plaats is IX. 19. Hier spreekt Augustinus van het middelaarschap van J. C., en bestrijdt de meening van Apulejus en andere latere platonici, die het verkeer tusschen goden en menschen door bemiddeling der daemonen deden plaats grijpen. „Sed ne de verbis etiam nos certare videamur," dus vervolgt hij, „quoniam nonnulli istorum, ut ita dixerim, daemonicolarum, *in quibus et Labeo* est, eosdem perhibent ab aliis angelos dici, quos ipsi daemones nuncupant, jam mihi de bonis angelis aliquid video disserendum." En hij betoogt verder, dat daemones in zijn (vertaalden) Bijbel altijd als booze geesten tegenover de angeli worden geplaatst. Die vereenzelviging van daemones met de joodsche en christelijke angeli wordt, zoover ik weet, in de literatuur vóor Porphyrius (geb. 233) niet aangetroffen. Wij zullen dus den Labeo van Augustinus moeten houden voor een wijsgeer uit de derde of vierde eeuw. Van zulk een schrijver verwacht men algemeene theoretische werken, of boeken over theologische of philosophische vraagstukken; en heeft hij een boek geschreven onder den titel: de oraculo Apollinis Clarii, dan is dat allerwaarschijnlijkst een verhandeling over de godspraak die ons thans bezig houdt, even als die van Macrobius over het Somnium Scipionis.

Doch *oraculum* beteekent ook een instelling waar godspraken gegeven worden; en moet men den boeketitel in dien zin verstaan, dan hebben wij te denken aan een archaeologische verhandeling, die in de dagen van Porphyrius volstrekt niet te huis behoort. Des te beter in die van Varro, en van die beoefenaars der grieksch-romeinsche oudheid, die allerlei reliquien van trojaansche en italische helden als curiositeiten op hoogen prijs stelden, en van wier ontdekkingen omtrent Aeneas en dgl.

Virgilius voor zijn gedicht partij getrokken heeft. Men weet hoe juist in dien tijd van Cicero een tal van aanzienlijke Romeinen in Griekenland, den Archipel en Kleinazië van al wat grieksch was een ijverige studie maakte; en wie Ovidius en Horatius leest, ziet aan een menigte eigennamen en toespelingen, hoezeer men zich nog onder Augustus in grieksche zaken thuis gevoelde. Het zou dus iets zeer natuurlijks zijn, indien een Romein van dezen stempel, in de provincie Azië verblijf houdende, de geschiedenis van het orakel van Clarus, vlak bij Kolophon in de buurt van de hoofdstad Ephesus gevestigd, in een afzonderlijk boek beschreven had. De naam Cornelius Labeo (de voornaam is door een lateren schrijver als Macrobius alligt verwaarloosd, of luidde C. en is vóór Cornelius weggevallen) is volkomen klassiek romeinsch. Mag ik nu op mijne beurt een gissing wagen, dan zou ik willen herinneren aan dien Labeo dien Q. Cicero als landvoogd der provincie Azië onder zijne hoofdambtenaren had, en van wien zijn broeder Marcus hem een loffelijke getuigenis geeft [1]). Zulk een hooggeplaatst Romein, door onbaatzuchtigheid bijzonder uitmuntende, en bevriend met lieden als de Cicero's, was juist de man om in dergelijke studiën behagen te scheppen.

De dubbelzinnigheid van het woord *oraculum* maakt het onmogelijk, tusschen den Labeo van Augustinus en een tijdgenoot van Cicero te beslissen. Het is waar, die naam levert geen waarborg voor de echtheid van ons stuk. Maar aan den anderen kant geeft hij ook geen aanleiding om die echtheid te betwijfelen. Ja, al bewees men dat onze Labeo toch de neoplatonicus is geweest, dan neemt dat niet weg, dat ook dezulken dikwijls kostbare fragmenten uit veel vroeger tijd voor ons bewaard hebben.

Ten derde beroept zich Kuenen op de taal van het orakel, die, hoezeer niet onzuiver, toch geenszins voor een hoogen ouderdom pleit. Tot staving van dit beweren haalt hij twee woorden aan, waarop een bevoegd beoordeelaar hem gewezen heeft.

Ik moet al aanstonds opmerken, dat ik geene reden zie om aan het orakel een nog hoogeren ouderdom toe te schrijven dan

[1]) Cic. Ep. ad Q. fr. I. 1. c. 4. Nec tamen est haec oratio mea hujusmodi, ut te in tuos aut durum esse nimium aut suspiciosum velim. Nam si quis est eorum, qui tibi biennii spatio nunquam in suspicionem avaritiae venerit (ut ego Caesium et Chaerippum et Labeonem et audio et, quia cognovi, existimo) nihil est quod non et iis et si quis est alius ejusdemmodi, et committi et credi rectissime putem.

des noods de 1e of 2e eeuw vóor onze jaartelling. En nu meen ik te kunnen aantoonen, dat het spraakgebruik ook wat die beide woorden betreft geene berisping verdient,

Vs. 2 luidt: *εν δ'απατη πανρη συνεσις και νους αλαπαδνος* (om den zetter maar niet weer met accenten te kwellen). De laatste uitgever van Macrobius, Janus, wil met de handschriften lezen *εἰ δ'ἀρα τοι πανρη κ. τ. λ.;* doch Kuenen geeft zelf toe dat dit weinig beter (ik zou zeggen: niets beter) dan onzin is. Behouden wij dus de gewone lezing; — hetzij een uitstekende emendatie van een onbekende, of de lezing van een thans verloren handschrift, zooals er meer in editiones principes zijn bewaard gebleven; — en vragen of men in goed grieksch kan zeggen, dat er in bedrog weinig *συνεσις* schuilt. Thucydides III. 82 § 7 hangt een donker tafereel op van het verval der politieke moraliteit in de grieksche steden, en zegt onder anderen dit: „Bij voorkomende gelegenheden wreekte degene die er het eerst den moed toe had, als hij de kans schoon zag, zich liever door middel van het vertrouwen" (dat men in hem stelde) „dan openlijk; en berekende dan zoowel het veilige" (dat daarin lag) „als ook dit, dat hij, door bedrog de overhand verkrijgende, tevens den kampprijs der schranderheid behaalde (*και ότι απατη περιγενομενος ξυνεσεως αγωνισμα προσελαμβανεν*)". Wanneer dus reeds Thucydides lieden kent, die in de *απατη* een bewijs van *συνεσις* vinden, dan is het toch niet vreemd, dat een kleinaziatisch orakel uit den goeden tijd die soort van levenswijsheid met dezelfde termen verwerpt.

Het andere woord is *φραζεο*, dat ik vlugtig met „zeg", Kuenen nauwkeuriger met „houd het daarvoor" vertaalde. Het beteekent (als medium) letterlijk: „zeg tot u zelven". Dus „houd u daarvan overtuigd" niet alleen, maar „bedenk het, houd u daaraan vast, *merke dir das*", vulgo: „knoop het in uw oor." Zoo bij Herodotus I. 84 § 5. Bij de belegering van Sardes ziet zekere Hyroeades een Lydiër bij den burg neerklimmen om een gevallen helm op te rapen: *εφρασθη και ες θυμον εβαλετο* („hij knoopte dat in zijn oor") en beklom met de Perzen den muur langs denzelfden weg [1]). In ons stuk is het woord bijzonder toepasselijk; want zulke religieuse waarheden worden niet slechts

---

[1]) Ik heb de aanwijzing dezer plaatsen van Herodotus en Thucydides, evenals de lijst van gentes twee bladz. vroeger, aan Dr. Kappeyne van de Coppello te danken.

als merkwaardig maar als stichtelijk en troostbrengend beschouwd, gelijk alwat men in de mysteriën leerde; wie ze weet doet er zijn voordeel mede.

Derhalve, op de zuiverheid van taal in het orakel valt m. i. niets aan te merken. Een falsaris na Cicero's tijd zou niet in staat geweest zijn zulke verzen te maken.

Ten vierde acht Kuenen de door Apollo aangenomen houding hoogst onnatuurlijk. „De god begint met eene berisping over de onbescheidenheid der gestelde vraag en beredeneert daarna, — NB. ten aanhooren van den geloovige die hem raadpleegt — dat het niet verstandig zou zijn, een bedriegelijk antwoord te geven. Is dat geen fictie? kan de werkelijke godheid — of de priester — aldus gesproken hebben?"

Zoo ik mij niet geheel vergis, dan is het bezwaar van K. hierin te zoeken, dat hij met „niet verstandig", „niet politiek" bedoelt. Hij is van gevoelen, dat Apollo of zijn priester bezwaarlijk voor de ooren van het publiek beredeneren kan wat geraden is of niet, in het belang van het gezag dat de instelling bij het publiek geniet. Volkomen waar. Doch is dit de bedoeling van den dichter? Nemen wij de orakelspreuk als bona fide, in een ernstige godsdienstige stemming gegeven, en verplaatsen wij ons in de positie van den antieken priester. Er is iets van de dionysische mysteriën uitgelekt: een ingewijde heeft onvoorzigtig, en met eenigen nadruk, den godsnaam *ΙΑΩ* uitgesproken, die voor profane ooren niet bestemd is; en de oningewijde hoorder, nieuwsgierig als een echte Griek, spitst de ooren, wil er meer van weten. Zijn zegsman voelt, reeds te veel gezegd te hebben, en laat niets los. Nu zal hij het bij het orakel beproeven, en legt den god de vraag kategorisch voor. Wat zal de priester doen? De geheele vraag mogt niet op het tapijt worden gebragt: de ingewijde moest de heilige dingen, zijn troost in leven en sterven, in zijn binnenste verborgen houden. Doch de majesteit van een god, dien men eenmaal opeischt om de waarheid uit te spreken, is verheven boven die alledaagsche slimheid, die in bedrog een blijk van schrander overleg en een krachtig verstand ziet. De waarheid moet dus gezegd worden, maar, — gelijk de godspraak er het regt toe heeft en het belang der mysteriën het ditmaal regtstreeks eischt, — in wonderspreukigen vorm; waaruit de voorbarige profane moeite zal hebben iets verstaanbaars te halen. Mij dunkt, hier ontbreekt

niets: de ingewijde ontvangt een teregtwijzing: hij had moeten zwijgen; de oningewijde vrager een zedeles, die hij ten minste zeer goed gebruiken kan, al heeft hij aan de rest niet veel; en het antwoord op de gedane vraag is tevens waar, en onvoldoende voor wie den sleutel niet bezit. Kortom een meesterstuk van een orakel; waarbij men de fijne ironie in dat φϱαζεο niet over het hoofd mag zien: ziedaar vriend, neem dat nu mede naar huis, — en zie maar of ge er iets aan hebt zoolang ge niet op de hoogte zijt van de mysteriën.

Ten vijfde eindelijk vindt K. het bedenkelijk, dat Iao tweemaal voorkomt, eens als oppergod en eens als „de teedere Iao," de herfstgod. „Is dit duidelijk?" vraagt hij. Ja en neen. Voor den orakelvrager neen! maar dat moest het ook niet zijn, omdat hij vraagde naar hetgeen hem niet aanging. Voor ons ja! daar wij de semitische voorstellingen genoeg kennen om dit raadsel in den oorspronkelijk semitischen Dionysosdienst te verklaren. Het is niet denkbaar dat een priester, of wie dan ook, die tevens aan de diensten van Adonis, Baäl, Molek enz. deelnam, — wier attributen alle op den hemel-, den zonnegod wezen, — zich voorstelde, dat die wezens als afzonderlijke individuen naast elkaar in den hemel troonden. Evenmin stelt zich de eenvoudige katholiek voor, dat Notre Dame de la Garde, O. L. V. van Hal, Notre Dame de Bon Secours verschillende Maria's zijn; en toch zal hij naar omstandigheden beurtelings aan deze en aan gene geloften doen en gebeden rigten. De eenheid en de veelheid zijn in die voorstelling van den hemelkoning vermengd even als nog heden in die der hemelkoningin [1]). Men had in Kenaän en Aram niet die scherp geteekende godenfiguren als bij de Grieken: de individualiteit ontleenden zij aan verschillende tijden en plaatsen van aanbidding; afgezien daarvan vloeiden de buitenaardsche godheden dooreen. Er was dus geen synkretisme van

[1]) Zoo is het volgens Kern (Bijdragen van het Indisch Instituut III. (1865) p. 294) bij de hedendaagsche Hindus gesteld: „Hij is de alomtegenwoordige, almachtige, alwijze, hij is God.... Hij openbaart zich aan den mensch in ontnoemelijk veel vormen, b. v. als Vishnu, den geest der zon, of als Çiva, den geest van de nachtzijde der natuur, en onder zooveel andere vormen. Wil de Hindu God aanbidden, dan roept hij hem aan onder een der vormen, waarin hij zich geopenbaard heeft. Dien nadert hij om zijn gemoed in vreugde en droefheid uit te storten, Dien brengt hij lof en aanbidding, maar den Hoogsten Geest zelven vereert hij niet, dient hij niet, Dien poogt hij te erkennen."

verscheidene goddiensten noodig, om de gedachte te doen geboren worden van éen oppergod, die beurtelings als Hades (*Ζευς χθονιος*), hemelgod, zonnegod en oogstgod optrad; terwijl (onder anderen) de verschillende aardsche godheden, zonder eigennamen als *élim* en *elohim* bij boomen en steenen vereerd, bewakers der grenzen en der erven, en als zoodanig aan vaste plaatsen gebonden, als ondergoden beschouwd werden. Zulk een leer werd dan met de dionysische mysteriën naar Ionië overgebragt, en kwam daar bij de ingewijden natuurlijk in verband met de inheemsche godennamen en religieuse voorstellingen. Bij de Grieken was een dergelijke verbinding niets vreemds; men denke slechts aan de taurische en de ephesische Artemis, aan den Zeus van Kreta, aan den dorischen en den lakonischen Apollo, te Sparta naast elkaar vereerd, om aanstonds in te zien, hoe gemakkelijk het hun viel, met denzelfden naam geheel verschillende voorstellingen te verbinden. Daarenboven hadden zij een afkeer van uitheemsche namen; wanneer zij hunne eigene in de plaats konden stellen, gebeurde dat zeker. Perseus bij Japho, Io in Aegypte, zijn bekende voorbeelden; en reeds Herodotus noemt den god van Tyrus eenvoudig Herakles. Nemen wij dit alles in aanmerking, dan begrijpen wij, hoe een ingewijde in de orgia (en dit moet de orakelgever geweest zijn) de orakelspreuk in quaestie kon opstellen reeds vóor Alexander, en althans vóor Christus; en zij is ons volkomen helder.

De vorm, met het optreden van Iao in tweeërlei hoedanigheid, geeft geen bezwaar. Had iemand gevraagd: wie is Zeus? (gesteld eens dat dat ook een uitheemsche naam uit de mysteriën geweest ware), dan zou het antwoord ons niet bevreemden in dezen vorm: Zeus is de oppergod, die in den zomer als Helios, in den herfst als Iao, in den winter als Hades, en in de lente onder den bedoelden naam Zeus wordt aangeroepen. Vraagt iemand: wie was Louis Capet? dan is het immers een zeer natuurlijk antwoord, te zeggen: L. C. is de laatste koning vóor de fransche revolutie, als dauphin Louis le Désiré, als koning Louis XVI, als beschuldigde voor de revolutionaire regtbank L. C. genaamd.

Ik kan dus volstrekt niet inzien, van waar Lobeck, Janus en Kuenen het regt ontleenen om tegen alle handschriften in aan het slot van het orakel iets anders te willen lezen dan *ιαω*. Het epitheton *ἁβρος* geeft toch geene zwarigheid; de herfstgod en zijn dienst dragen een weelderig, zinnelijk karakter. Daarin ligt

niets afkeurends; Eurip. Tro. 821 wordt hetzelfde van Ganymedes gezegd; en Herod. I. 71 § 5 berigt, dat de Perzen, voor dat zij de Lydiërs onderwierpen, οὔτε ἁβρὸν οὔτε ἀγαθὸν οὐδὲν bezaten: d. i. geene weelde kenden. Verder behoefde Macrobius geene buitengewone scherpzinnigheid te bezitten om in dien teederen of weelderigen Iao in den herfst Liber pater te herkennen, vooral met de toelichting van Labeo en het orphische vers vóor zich [1]).

Dit orphische vers, door K. als getuige voor de aanklagt geciteerd, kan van laten oorsprong zijn, maar evenzeer zijn plaats vinden in den tijd tusschen Alexander en Caesar. Men kent het pantheisme der Stoicijnen, en hoe zij, éene godheid aannemende, hare uiteenloopende openbaringsvormen met de goden van het volksgeloof vereenzelvigden. Vgl. b. v. Cicero de Nat. Deor.

---

[1]) Reeds vroeger had men in de joodsche godsdienst Bacchusvereering meenen te zien. Tacitus en Plutarchus, tijdens den ondergang van den tweeden tempel jongelieden van circa 20 jaren, spreken er beiden van (Hist. V. 5 en Sympos. IV, p. 671—2 Xyland.). Doch hoe verdedigde men die meening? Bij den een beroept men zich op het gebruik van fluiten en trommels (overal in Azië terug te vinden), op de klimopkransen der priesters (!) en op den gouden wijnstok dien wij ook uit Josephus kennen. De andere citeert 1°. den tijd van het groote feest, waarbij hij verzoendag en loofhutten hopeloos dooreenhaspelt; 2°. de kraterophorie (plengoffer bij 't loofhuttenfeest); 3°. de thyrsophorie (het dragen van palmtakken bij dezelfde gelegenheid); 4°. den titel der Leviten, die met λυσιος of ευιος, bijnamen van Bacchus, in etymologisch verband zou staan; 5°. den sabbat, met σαβοι, een ander dionysisch woord, vergeleken; 6°. de hoogepriesterkleeding met mitra, chiton tot aan de voeten, verguld hertevel (! νεβρις), schellen en laarzen; 7°. het niet-gebruiken van honig op het altaar, omdat meede een mededinger van den wijn is! — Het is duidelijk, dat deze overeenkomstige punten eerst a posteriori bij elkaar gezocht zijn. Tacitus-zelf verwerpt het gevoelen zijner zegslieden, nequaquam congruentibus institutis, en inderdaad, het toenmalige Jodendom geleek al heel weinig op Dionysia. Maar de spreker bij Plutarchus geeft te kennen, dat het fijne van de zaak slechts bekend is aan degenen die in de driejaarlijksche παντελεια der Atheners (ter eere van Dionysos, Eurip. Bacch. 133—4) zijn ingewijd, en dat wel in antwoord op de vraag, hoe toch Adonis en Bacchus eenzelvig kunnen zijn. Nu is Plutarchus er de man niet naar om het fijne van mysteriën te verraden, al toont zich die spreker nog zoo mededeelzaam; en de eenvoudigste verklaring van dit alles komt mij voor deze te zijn, dat het de overeenkomst van naam tusschen den god der orgia en dien van Israël was, die eigenlijk de ingewijden op het anders zoo onnatuurlijke denkbeeld bragt van de Joden voor Bacchusvereerders te verklaren en naar verdere analogiën te zoeken. Tacitus was niet ingewijd, en vond daarom dat denkbeeld ongerijmd.

I. 15 van Chrysippus: „Idemque disputat, aethera esse eum, quem homines Jovem appellarint.... Idemque etiam legis perpetuae et aeternae vim, quae quasi dux vitae et magistra officiorum sit, Jovem dicit esse...." „Et haec quidem in primo libro de natura deorum: in secundo autem vult Orphei, Musaei, Hesiodi, Homerique fabulas accommodare ad ea, quae ipse primo libro de diis immortalibus dixerit: ut etiam veterrimi poëtae, qui haec ne suspicati quidem sint, Stoici fuisse videantur." Ook Zeller (die Philos. der Griechen, 2te Ausg. I. S. 73) zoekt den oorsprong van het orphische synkretisme niet in later tijd, en spreekt van een „Helios-Dionysos der früheren orphischen Theologie." En wie weet, of de dichter van dat orphische vers bij Macrobius niet hetzij ons orakel als bron, hetzij dezelfde bron als ons orakel, t. w. de leer der orgia van Kleinazië, gebruikt heeft? —

Wij hebben dus twee feiten, waarvan de theorie van Kuenen geene rekenschap geeft: 1°. den onberispelijken vorm en gedachtengang van het orakel, die ons verbieden het voor een suppositicium te houden, en ons dwingen het vóor onze jaartelling en in een kring van zeer beschaafde, waarschijnlijk aziatische Grieken te plaatsen; 2°. de daarin voorkomende voorstelling van *ιαω* als een der vormen van den hemelgod, en wel als den hemelgod zooals hij zich in den herfst vertoont. Voorts wijst ons de serie Hades — Zeus — Helios — Iao, parallel met die der jaargetijden, bepaaldelijk op Kenaän (d. i. Phoenicië en Westpalaestina) als hare bakermat.

Daar nu iedereen toegeeft, dat *ιαω* = יהוה; daar de latere specifiek-israëlitische voorstelling van dezen laatste den herfstgod in het orakel volstrekt niet vermag te verklaren; — moet wel een kenaänitische Jahwa worden aangenomen.

Die beschouwing wordt ondersteund door het feit, dat het hebreeuwsche volk zich als godsdienstige gemeenschap, met zijn godsdienstigen naam, naar El, en niet naar Jahwa noemt; waarmede de traditie overeenstemt, dat de god van Israël oudtijds אל שדי geheeten had. Dit een en ander brengt ons op het vermoeden, dat de israëlitische Jahwa van kenaänitischen oorsprong is. —

Evenwel zijn er drie bezwaren, die Kuenen verhinderen, dezelfde gevolgtrekking te maken, en die hem blijkbaar tot zijn aanval tegen het orakel den eersten aanstoot hebben gegeven.

1°. Hij beroept zich op de tegenstelling, die ik met hem aan-

neem, tusschen den nationalen en den territorialen god; d. i. de godheid die de Israëliet aanbad krachtens zijn lidmaatschap van het verbond der twaalf stammen, en degene die hij vereerde omdat hij het terrein bewoonde dat aan dien god toekwam. Die tegenstelling heeft tot een eeuwenlangen strijd geleid; doch laat ons niet vergeten, dat die strijd, en de tegenstelling-zelve, zich eerst langzamerhand in het bewustzijn des volks ontwikkeld heeft. Israël kwam van den Sinai met de voorstelling, dat het verbond onder de bescherming stond van *den* hemelgod, den éenen heer der natuur, die regen en vruchtbaarheid geeft, en zich bepaaldelijk in de éene zon en de éene maan en hare afwisselende werkingen openbaart. De Sinai is op aarde zijn heilige berg, op den Sinai daalt hij van den hemel neer om zich van nabij met de menschelijke zaken in te laten. In Kenaän nu vond men dien zelfden hemelgod terug; alleen met dit verschil, dat hier het sexuele in verband met de vruchtbaarheid een rol speelde, en er van den Sinai niet gesproken werd. En het sprak van zelf, dat men aanvankelijk deel nam aan de territoriale eerediensten met den ritus en de symbolen die daarbij behoorden, zonder dat men zich daarom voorstelde, dat de Baäl, de Astarot enz. naast El Shaddai in den hemel gezeteld waren.

Uit den aard der zaak was de Baäl, de huisvader van het heelal, éen enkele, al aanbad men hem op verschillende wijzen en beschouwde hem van verschillende zijden naarmate van de plaats, den tijd of het doel van den cultus. Vóor den tijd van Samuel is er geen spoor van godsdienstige tegenstelling tusschen Jahwa en andere goden. Alles vloeit met de grootste naiveteit dooreen; alleen moet men zich hebben voorgesteld, dat het verbond onder aanroeping van *den* hemelgod gesloten, specieel onder diens bescherming stond; en soortgelijke beweringen in den mond van anderen (vgl. den Baäl des verbonds der stadsgemeente te Shekèm Rigt. 9) op ijdele grootspraak steunden of althans van mindere beteekenis waren. Daarbij komt, dat de nationale band vrij los is geweest, en dus de nationale sacra met hare voorstelling van een enkel mannelijken hemelgod en zijn eenvoudigen ritus slechts zeldzaam gevierd zijn geworden. Zoodat, in het Noorden vooral, de syrische voorstelling van die godheid meer habitueel, en dus ook levendiger is geweest. Eerst met de philistijnsche oorlogen gevoelt zich de natie weer éen geheel, eerst nu stelt zij zich in haar geheel tegenover de andere volken, en ontwaakt ook de gedachte, dat hunne

goden andere goden zijn, bij de meest nadenkenden, de voorloopers der groote propheten. Wij hebben dus in den Rigtertijd ruimte genoeg voor de invoering van den naam Jahwa bij de Israëliten. Hadden dezen de traditiën van den verbondscultus tot in bijkomstigheden gehandhaafd, de revolutionaire maatregelen van David en Salomo (centrale eeredienst te Jerusalem; de koning aan het hoofd zonder de stamoudsten; een tempel naar tyrisch model) zouden evenzeer onmogelijk zijn geweest. De nationale sacra onder de koningen zijn het product van een synkretisme; zonder dat men aanstoot nam aan de runderen onder de koperen zee of de twee zuilen vóor den ingang of de kerubim of de granaatappels in de ornementen. Men beschouwde dat eenvoudig als vorm, en zoo ook den Jahwa-naam, die met de heilige kist was binnengedrongen, en zoo te Jerusalem solenneel is geworden.

2°. Met deze beschouwing is niet in strijd, dat Jóash en Jótam reeds in den Rigtertijd voorkomen, beiden in het Noorden. Jónatan de priester te Dan heet in de traditie een nakomeling van Moses, en uit Bétlèchèm in Juda afkomstig; doch aan de genealogie der levitische geslachten kunnen wij niet veel gewigt hechten; de afstamming uit Moses kon ligt beweerd worden om er een regtstitel in te zoeken, even als men dat deed voor de koperen slang die onder Chizqija verbrijzeld werd. Ook is het de vraag, of die aloude zwerver zelf uit Juda afkomstig was, al behoorde zijn geslacht daar oorspronkelijk te huis.

Doch wat bijzonder onze aandacht verdient, is het lied van Debóra. De god van Israël heet hier doorloopend Jahwa; hij voert strijd voor zijn volk tegen kenaänitische koningen; en komt daartoe op uit het Edomitische. Hierin vindt Kuenen het duidelijke bewijs, dat Debóra Jahwa voorstelt als een god die oorspronkelijk niet in Kenaän te huis behoort.

Ik zou dit gereedelijk toegeven, indien er in het gedicht slechts een spoor te vinden ware van andere goden. Men weet, dat het zeer lang geduurd heeft voor dat men de goden van vreemde volken als niet bestaande leerde beschouwen. Vóor dien tijd hield men ze voor werkelijk, doch minder magtig dan den god Israël's. Ware dit reeds de overtuiging van onze dichteres, dan moest zij noodzakelijk ook over die goden een zegekreet aanheffen, en ze van hunnen kant laten aanrukken om dan te worden verslagen met hunne beschermelingen. Zoo als het gedicht nu luidt, dienen wij wel aan te nemen, dat zij nog

geen verschil van godsdienst kent, evenmin als de Ilias dat aanneemt tusschen Grieken en Trojanen. Slechts staat de hemelgod zijne uitverkorenen bij, en komt daartoe uit het Sinai-schiereiland; even als Athene van den Olympus naar Ilion komt om de Achaeërs te helpen, hetgeen niet wegneemt dat zij (Il. 6: 300) ook bij de Trojanen een tempel en priesteres bezit. Laat ons ook wèl bedenken, dat de oorlog van Baraq en Debóra geen algemeen-israëlitische is; dat er niets blijkt van verbondseeredienst, die daarbij gevierd zou zijn, zoo als b. v. bij dien tegen Binjamin; zoodat het onwillekeurig synkretisme waarvan ik sprak ook van dezen kant geene belemmering ondervond. En ten laatste nog dit, dat de chronologie van het boek der Rigteren geheel kunstmatig is, en de bedoelde oorlog even goed tegen het eind als in het begin van het tijdvak kan hebben plaats gehad.

3°. Nergens in het O. T. vinden wij een spoor [1]) of eene „Ahnung" van den kenaänitischen oorsprong van den Jahwanaam; mijn gevoelen constitueert een afwijking van de geheele israelitische traditie. — Volkomen waar; doch op hoevele punten zijn wij niet genoodzaakt, die traditie te verlaten; en hoe ligt kon het gebeuren bij de latere oppositie tusschen Jahwa en den Baäl, en bij het verlies van het grootste gedeelte der voorexilische literatuur, dat er van een historisch proces in den Rigtertijd geene regtstreeksche aanduiding was overgebleven! Van lieverlede was de naam ingeslopen; toen er bewuste oppositie ontstond tusschen de godsdienst van Israël en die van andere volken, was dat proces reeds afgeloopen; nooit had die kenaänitische godsnaam in iemands bewustzijn *tegenover* de israëlitische begrippen gestaan, en bij de Kenaäniten-zelven was die allengs obsoleet geworden en leefde slechts voort in enkele speciële cultusvormen, die ook naar Kleinazië zijn overgewaaid.

Ten opzigte van het wantrouwen jegens de traditie is er tusschen mijn geachten leermeester en mij slechts een verschil van meer of minder. Met name hecht hij een waarde aan hare getuigenis omtrent Moses, die mij bedenkelijk voorkomt, en die ook op onze quaestie niet zonder invloed is gebleven.

---

[1]) Of de zoon van den koning van Chamat in Syrië 2 Sam. 8 : 9 oorspronkelijk Jóram dan wel (zooals in de Chronieken) Hadóram geheeten heeft (het laatste kon correctuur uit Gen. 10 : 27 zijn, om ergernis weg te nemen; moeten wij in het midden laten.

De traditie beweert, dat de verwisseling van den naam El-Shaddaj tegen dien van Jahwa bij het optreden van Moses heeft plaats gehad. Dat wordt door Kuenen toegegeven omdat hij Moses houdt voor een religieus en zedelijk reformator; door mij betwijfeld op grond van het boven voorgedragene, terwijl ik in Moses niets anders zien kan dan den stichter der israëlitische nationaliteit, in wier boezem zich later een eigenaardige godsdienst en wetgeving ontwikkeld heeft.

De beteekenis van Moses als theologisch persoon steunt op den welbekenden dekaloog (Ex. 20 en Deut. 5), die vrij algemeen zelfs door critici nog voor een echt mosaisch stuk, de kern der wet wordt gehouden, al nemen zij aan, dat de text in den loop der eeuwen eenige verandering heeft ondergaan. Wat mij betreft, — ik kan dat stuk niet anders verklaren dan uit de prediking der propheten in de laatste helft van den koningstijd.

1°. De traditie beweert, dat de tien woorden der getuigenis of des verbonds, op twee steenen tafelen geschreven, in de ark werden bewaard. Nu blijkt het niet, dat die tafelen ooit zijn geraadpleegd of als autoriteit door priester of propheet aangehaald. Men wachtte zich wel om in de ark te zien (1 Sam. 6 : 19, al moeten wij daar misschien vertalen: „omdat zij de ark bezien hadden;" en 2 Sam. 6 : 6 vv.); niemand kwam ooit in het allerheiligste, tenzij soms een priester om op en voor dat hooggheilige voorwerp te sprenkelen. Onder Joshija wordt het wetboek uit den tempel te voorschijn gebragt (2 Kon. 22); en hier, waar een beroep op den inhoud der tafelen aan dat wetboek eerst de regte sanctie zou hebben gegeven, — hier, waar de tafelen *moesten* genoemd zijn, schijnt niemand er iets van te weten. Hebben wij al gelijk met de kern van ons Deuteronomium voor datzelfde wetboek te verklaren, dan leert ons Deut. 10 : 5 enkel, dat men begreep dat de tafelen in Moses' tijd in de kist lagen. Doch in Joshija's dagen was de ark-zelve hoogstwaarschijnlijk reeds niet meer voorhanden (Jer. 3 : 16 aan het einde). Sinds den tijd toen Salomo haar in den tempel had geplaatst (1 Kon. 8 : 9) verdwijnt zij uit de geschiedenis. Aan de twee tafelen kan ik dus alleen de beteekenis hechten van een populaire gissing naar den inhoud der mysterieuse kist.

2°. Omtrent den inhoud der tafelen hebben wij evenmin een constante overlevering. Ex. 34 : 10—28 staat duidelijk te lezen, dat het de korte inhoud van het verbondsboek Ex. 20 : 22—23 :

33 was, thans in de uitdrukking eenigszins gewijzigd naar latere wetten. Men heeft hiertegen ingebragt, dat de telling der tien woorden niet uitkomt. Doch eensdeels geldt hetzelfde den gewoonlijk dusgenoemden dekaloog, waaromtrent b. v. Lutherschen en Gereformeerden het niet eens zijn, en anderdeels is het in Ex. 34 niet onmogelijk, de opgegevene geboden onder tien hoofden te brengen, waarschijnlijk bestemd om op de vingers te worden opgeteld:

I. Vs. 12—17.	Beeldelooze vereering van Jahwa-alleen. Vgl. Ex. 20 : 23, 22 : 20, 23 : 24, 32, 33.
II. Vs. 18—20.	Feest der maççót en eerstgeboorte. Vgl. Ex. 23 : 15; 22 : 29—30. Doch de toevoeging der eerstgeboorte later uit Ex. 13.
III. Vs. 21.	Shabbat. Vgl. Ex. 23 : 12.
IV. Vs. 22*a*.	Wekenfeest, en
V. Vs. 22*b*.	Inzamelingsfeest. Vgl. Ex. 23 : 16.
VI. Vs. 23—24.	Verschijning der mannen aan het heiligdom driemaal in het jaar. Vgl. Ex. 23 : 17.
VII. Vs. 25*a*.	Verbod van gedeesemd brood als offer, en
VIII. Vs. 25*b*.	Gebod om offermalen op denzelfden dag te doen afloopen. Vgl. Ex. 23 : 18, en voor de wijziging in het laatste Deut. 16 : 4 en Ex. 12 : 10.
IX. Vs. 26*a*.	Eerstelingen, en
X. Vs. 26*b*.	Verbod van weelderige toebereiding van offervleesch. Vgl. Ex. 23 : 19.

De verdere quaestie omtrent het ontstaan van dezen ritueelen dekaloog behoeft ons hier niet bezig te houden. Genoeg dat het de schets is van een zuiver israëlitische eeredienst, overeenkomstig het verbondsboek in Exodus. De geschiedenis leert ons, hetgeen trouwens te verwachten was, dat het aandringen van Jahwa vooral op een zedelijk gedrag een leer is van lateren datum dan de specifiek-godsdienstige leer, dat hij zijn volk en zijne eeredienst niet met uitheemsche elementen verward wilde hebben. Ik zal daarom niet met Goethe beweren, dat de echte inhoud der verbondstafelen in Ex. 34 bewaard is; maar geloof toch, dat daar een oudere gissing naar dien inhoud is medegedeeld dan die door den gewonen dekaloog met zijn moreelen inhoud vertegenwoordigd wordt.

3°. Eindelijk is het opmerkelijk, dat niemand in den geheelen text van het O. T. zich op den dekaloog of op een zijner voorschriften beroept, om de vermaning tot omkeer en een Jahwa welgevallig leven daarmede te steunen. Ware dat stuk inderdaad de grondwet van Israël, algemeen aan Moses toegekend en door overlevering uit zijn tijd bewaard gebleven, dan kon het niet missen of het werd gedurig aangehaald; omdat niets anders zóoveel bewijskracht in het belang der goede zaak zou bezeten hebben. En niet dit alleen, maar men gedraagt zich, en verhaalt de gedragingen van anderen, algemeen zóo als men doen zoude indien men van zulk een grondwet geene kennis droeg. Doodslag, met onnoodige martelingen zelfs (2 Sam. 12 : 31), is tegen vijanden aan de orde van den dag; zou men den chèrèm (b. v. 1 Sam. 15 : 33) als een godgevallig werk hebben beschouwd, met het korte woord: „gij zult niet doodslaan" voor oogen? Over den echtbreuk van David (2 Sam. 11) wordt met een betrekkelijk ligte straf heengestapt. Zijne plundertogten tegen onzijdigen, met moord en leugen verzwaard (1 Sam. 27), en allerhande voorbeelden van kwade trouw en geweld, worden zóo verhaald, dat men niet anders kan dan tot het besluit komen: de voorstellingen van zedelijkheid, en Jahwa's wil in het algemeen, waren andere dan die in den gewoonlijk dusgenoemden dekaloog zijn uitgedrukt. Bij wien, of waar zou deze bewaard zijn gebleven, indien zelfs de eerste mannen van Israël dien niet gekend hebben; noch Samuel, noch de propheten van David, noch Elias, noch de propheten die geschreven hebben? Eerst in den aanhef van Jóshija's wetboek (Deut. 5) wordt dat document gevonden; al is de text, zoo als wij dien tegenwoordig lezen, misschien over het geheel minder oud dan in de redactie die thans in Exod. 20 opgeteekend staat.

Hiertegenover baat het niet, te betoogen, dat Moses op een zoo hoog zedelijk standpunt heeft *kunnen* staan. En in het geheel komt het mij voor, dat in den wilden Rigtertijd, die eenige eeuwen geduurd heeft, en waaromtrent de traditiën zoo bijzonder chaotisch zijn, de herinneringen omtrent den uittogt wel niet zeer zuiver zijn gebleven. Toen men onder de koningen eenigszins tot rust kwam, en de volksverhalen ging redigeren, moest de oude geschiedenis uit allerlei fragmenten worden opgebouwd, en het bouwplan werd door de religieuse overtuiging aan de hand gegeven. Wij kunnen dat bouwplan bewonderen en toch

erkennen, dat het niettemin tot gewelddadige harmonistiek en willekeurige aanvulling van het ontbrekende geleid heeft. Dat Moses [1]) de aanvoerder bij den uittogt, en de stichter van het israëlitisch verbond was geweest, wist men; de kennis die men van Aegypte en het Sinai-schiereiland had, hielp zijne geschiedenis construeren. Doch hij is een theologisch persoon geworden even als David; alleen doordien hunne stichtingen voor de eigenaardige ontwikkeling der godsdienst van Israël hoogstbelangrijk waren geworden. En schrijft de eene auteur de invoering van onzen godsnaam aan Moses toe (Ex. 6), terwijl een ander die reeds in het begin der wereld verlegt (Gen. 4 : 26), — dan is dat hetzelfde verschijnsel dat wij bij de shabbatswet Deut. 5 : 15 en Ex. 20 : 11 terugvinden.

[1]) De naam is zeker niet = aeg. *mas* (kind) zooals Lepsius wil, maar goed oud-semitisch *Máwshăj*, van denzelfden wortel als יִשַׁי de naam van David's vader, waarin de uitgang *ăj* (even als in שָׂדַי = שָׂדֶה „veld") onveranderd is. Wat die wortel beteekende, weten wij niet meer; doch het is zeker de eenige niet die in het vergeetboek geraakt is.

Amsterdam, Maart 1869. J. P. N. LAND.

DE CHRISTOLOGIE DER APOCALYPSE.

Het is wel diep te betreuren, dat de bronnen, waaruit de kennis van den persoon, het leven en de prediking van den *historischen* Jezus geput worden moet, naar dezelfde mate trager vloeien en meer verdroogen, als wij, bij ons onderzoek, ons met meer nauwgezetheid binden aan de gestrenge wetten van de historische wetenschap; maar het is nu eenmaal niet anders, wij moeten, al doen wij het slechts noode, ten slotte erkennen, dat Strauss [1]) niet zoo geheel ongelijk had met zijn beweren, dat wij „van slechts weinig groote mannen uit de geschiedenis een zoo onvoldoende kennis bezitten als van Jezus." Voor de historische kennis van Jezus toch hebben wij nauwelijks *secundaire* bronnen; niets dan overleveringen uit de derde en latere handen; oorkonden geen enkele, tenzij men met Ignatius) als *oorkonden* beschouwe „den persoon van Jezus Christus, nml. zijn kruis en zijn dood, en (het geloof aan) zijne opstanding, en het door hem gewerkte geloof der gemeente."

Als wij *oorkonden* noemen: documenten, die Jezus zelf van zijne leer achtergelaten hebben zal, *primaire* bronnen: de eigen getuigenissen van oog- en oorgetuigen, *secundaire* bronnen: alle authentieke documenten van het op die getuigenissen rustende geloof der eerste gemeente: dan is het duidelijk, dat geen enkel van de schriften des Nieuwen Testaments tot één dezer

---

[1]) D. Fr. Strauss, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*. Leipz. 1864. S. 621.

[2]) *Ep. ad Philad.*, c. 18. *Pat. Apost. opera*, ed. Dressel, 1863, p. 180 sq. In de langere recensie lezen wij (in plaats van „het geloof door hem"): „het geloof aan deze dingen." Aldaar p. 286.

drie categorieën behoort; daartoe zijn zij grootendeels van te late dagteekening, en, voor zoover als zij werkelijk opklimmen tot een tijd, oud genoeg om *primaire* kenbronnen te kunnen zijn, (zooals de erkend echte brieven van Paulus, de vier eerste in het Nieuwe Testament) hebben zij, als bronnen voor de kennis van Jezus' leven en leer, weinig te beteekenen. Paulus toch heeft Jezus persoonlijk niet gekend, en zijne brieven zijn zelfs geen *secundaire* bronnen voor de kennis van den historischen Jezus; want hij was niet eens in de school van Jezus' eigen leerlingen gevormd, en ook met betrekking tot zijne kennis van Jezus was hij wezenlijk autodidact, enkele historische overleveringen niet medegerekend. De Christus van Paulus, wel verre van de Christus der apostolische traditie te zijn, was de in den hemel verhoogde Zoon van God, dien het Gode behaagd had in hem te openbaren; hij had de kennis van dezen Christus niet ontvangen, noch geleerd van eenigen mensch, *Gal.* 1 : 12, 14, 15, allerminst van de zuil-apostelen, *Gal.* 2 : 6. Paulus heeft dan ook in den samenhang van zijn stelsel slechts één enkel feit uit de levensgeschiedenis van Jezus opgenomen, het feit van zijnen kruisdood, en de dogmatische opvatting van dit ééne feit beheerscht bij hem de Christus-prediking zoo geheel, dat zelfs hetgeen hij zegt over de zondelooze volmaaktheid van Jezus, 2 *Cor.* 5 : 21, geacht moet worden niet een historisch, maar alleen een dogmatisch karakter te dragen. Ja ook, als hij Christus noemt: „geworden uit het zaad van David naar het vleesch," *Rom.* 1 : 3, dan heeft hij, allerwaarschijnlijkst, de kennis van deze bijzonderheid aan de profetieën des Ouden Testaments, en niet aan eenigerhande historische overlevering ontleend. „In de brieven van Paulus," zeggen wij met Réville[1], „waarin zoo vaak melding gemaakt wordt van den dood en de opstanding van Jezus, heerscht over zijn leven zelf een stilzwijgen, dat de critiek vaak verbaasd heeft. De twee groote feiten van Jezus' dood en zijne opstanding nemen zoo geheel en al zijne

[1]) A. Réville, *De la rédemption*, Paris, 1859, p. 151. Ook hij vat de leer van Paulus over Jezus' volkomene heiligheid op als eene dogmatische consequentie, als eene zaak, „zonder welke zijn dood krachteloos, zijne opstanding onmogelijk zou zijn." Hij meent, evenwel zonder den minsten grond, dat Paulus waarschijnlijk in zijn mondeling onderwijs de voornaamste omstandigheden van Jezus' leven en het voornaamste van Jezus' leer zal hebben opgenomen. Uit pll., als *Gal.* 3 : 1, volgt dit niet.

aandacht in beslag, dat er in zijn systeem niets hoegenaamd veranderd behoefde te worden, indien, bij voorbeeld, Jezus er zich toe bepaald had, om op aarde te verschijnen alleen om te sterven en op te staan." In 't kort, de brieven van Paulus zijn onwaardeerbare gedenkstukken van zijnen geest, van zijne geniale opvatting des christendoms, en er is daaruit bovendien veel te leeren omtrent den toestand der gemeente in zijnen tijd in 't algemeen; maar als bronnen voor de kennis van Jezus hebben zij een zeer ondergeschikte waarde. Alleen hiervoor strekken zij ons ten waarborg, dat reeds toen zoowel Jezus' dood als zijn opstanding tot den inhoud van het algemeen geloof behoorde, of dat beide deze feiten inhoud waren van de *παράδοσις*, 1 *Cor.* 15 : 1 vgg., al was voor Paulus zelven ook in dezen deele „de Schrift" een zeer belangrijke factor van zijn geloof.

Hadden wij nu maar even oude oorkonden, als deze brieven van Paulus, van hetgeen er in de kringen der Christenen uit de Joden, leerlingen der Twaalve, omtrent den persoon van Jezus geloofd en gepredikt werd! Maar het oudste geschrift uit deze kringen is van betrekkelijk vrij late dagteekening; Düsterdieck [1]) stelt de *Apocalypse* in de lente van A°. 70, anderen één of anderhalf jaar vroeger, om van hen niet te gewagen, die, afwijkend van het meest algemeene gevoelen, haar lang na de verwoesting van Jeruzalem onder de regeering van keizer Domitianus plaatsen [2]), zich beroepende op de kerkelijke overlevering [3]). Maar, wat men ook zegge, uit *Openb.* 11 : 1 vgg. blijkt onwederlegbaar, dat Jeruzalem toen *nog niet* verwoest was [4]).

Doch wat doet het ter zake, of de *Apocalypse* iets vroeger of later geschreven is, als zij slechts het werk is van den Apostel Johannes! Maar ook deze onderstelling rust niet op onwrikbare grondslagen. De *inwendige* getuigenissen, die Scholten [5]) voor haar aanvoert, nml. „des Schrijvers hevig en exclusief karakter, zijne voorliefde voor het Jodendom, en zijne apocalyptische be-

---

[1]) Fr. D., *Kritisch Exeg. Handbuch über die Offenbarung Johannis.* Gött., 1859. S. 50.

[2]) Verg. J. J. van Oosterzee, *Christologie.* II. *Christ. van het Nieuwe Verbond.* Rott., 1857, bl. 368.

[3]) Oosterzee, a. w. bl. 369. Hij geeft eene uitvoerige opgave der nieuwere literatuur over deze quaestie, bl. 378, vg.

[4]) Verg. Düsterdieck, a. w. S. 49 fgg.

[5]) J. H. Scholten, *Het Evangelie naar Johannes.* Leid., 1864. bl. 425.

spiegelingen," bewijzen, uit den aard der zaak, zeer weinig, omdat dit een en ander gewis vrij algemeene kenmerken van de Joodsch-christelijke ijveraars geweest zijn.

Daartegenover staan bovendien andere *inwendige* getuigenissen:

1°. Het fantastisch karakter van dit geschrift [1]) doet ons niet denken aan een reeds bejaarden schrijver, veeleer aan een jeugdig man of iemand in de kracht zijns levens, wiens fantasie nog niet door de jaren gekortwiekt was [2]).

2°. Tegen het auteurschap van den Apostel Johannes getuigt het feit, dat in dit boek geen enkele plaats er op wijst of er zelfs zijdelings van getuigt, dat de schrijver den Heer persoonlijk gekend had; hij herkent zijnen Meester niet in den *ὅμοιον υἱῷ* (belangrijke Codd.: *υἱὸν*) *ἀνθρώπου*, maar deze zelf moet zich aan hem bekend maken; de Apostel zou er waarschijnlijk bijgevoegd hebben: „En ik herkende hem niet;" of iets dergelijks, 1 : 13 vgg.

3°. C. 21 : 14 onderstelt allerwaarschijnlijkst eenen schrijver, die niet zelf tot de Twaalve behoorde [3]).

---

[1]) Als ik de Apocalypse een *fantastisch boek* noem, dan denk ik meer aan den *inhoud* dan aan den *vorm*. De vorm is niet fantastisch (niet wat men noemt: wilde fantasie), maar veeleer gekunsteld, een kleeden van gedachten in symbolen, en een gekunsteld vereenigen dezer symbolen tot zeer weinig aesthetische, vaak gedrochtelijke, meermalen zelfs onmogelijke figuren. In deze symbolentaal is onze Apocalypticus bovendien volstrekt niet origineel; hij ontleent het meeste aan de vroegere apocalyptische literatuur of aan soortgelijke symbolentaal bij de oude Profeten. Het gekunstelde van den vorm gaat evenwel vaak gepaard met een zekeren gloed in de gedachte.

[2]) Moesten wij, met Düsterdieck (a. w. S. 214, fgg.) in de 24 Oudsten van 4 : 4 zien de 12 patriarchen van Israël en de 12 Apostelen, dan zou dit visioen (als zijnde een visioen van iets niet toekomstigs) het vermoeden wettigen, dat de Twaalve toen reeds gestorven waren. Hiermede is evenwel de getuigenis van Irenaeus, dat Polycarpus een discipel van Johannes geweest is, en de geheele traditie omtrent dezen Apostel in tegenspraak. Nu zijn zeker traditiën niet altijd betrouwbaar, al zijn zij oud en algemeen; maar niets dwingt ons, deze opvatting van Düsterdieck voor juist te houden. Mij komt het aannemelijker voor, dat deze 24 zijn de louter symbolische vertegenwoordigers van het oude Israël en van de christelijke gemeente, even als de vrouw van 12 : 1 louter symbool is van het oude theocratische Israël. Verg. hierover de zeer juiste opmerkingen van J. H. A. Ebrard, *Die Offenbarung Johannis*, Königsb., 1853, S. 222, fg.

[3]) Verg. Düsterdieck, a. w. S. 63.

4°. De geheele geest en de leerstellige inhoud van dit boek pleiten tegen het auteurschap daarvan door één der meest vertrouwde leerlingen van Jezus, niet alleen in zoover als, volgens dit boek, Jezus slechts noode, en door de tijdsomstandigheden gedwongen, zijne volgelingen den last der mozaïsche wet niet wil opleggen, voorzoover als die reeds afgelegd was, indien zij maar zorgen voortaan met dat afleggen niet voort te gaan, 2 : 24; (immers het πλήν *vs.* 25 duidt aan, dat hetgeen zij hadden en moesten houden, tot dezelfde categorie, als die *andere* last, behoorde;) maar ook omdat dit boek geene enkele gedachte uitspreekt, die het Christendom principiëel boven het Mozaïsme verheft. Dit, vereenigd met het *sub* 2° genoemde, zou, als de *Apocalypse* het eigen werk van den zuil-apostel, den vertrouwden leerling van Jezus ware, òf getuigen, dat Jezus zich al deerlijk in dezen Apostel moet hebben bedrogen [1]), òf bijna de al te stoute stelling rechtvaardigen, die A. Schwegler (*Nachapostol. Zeitalt.*, I, S. 152) uitgesproken heeft, dat „eerst Paulus, door het Christendom als eene *nieuwe schepping* op te vatten en het zoo van het Jodendom los te maken, aan het Christendom zelf een beginsel van zelfstandige ontwikkeling ingeplant, een nieuwen adem des levens ingeblazen heeft‘” zoodat eigenlijk Paulus de stichter van het wezenlijke Christendom zou zijn, waartoe alleen het gebeurde met Jezus van Nazareth hem den stoot zou hebben gegeven. *Quod absit!* En toch, als wij alleen letten op de zuiver geestelijke gehalte, dan is er in de voorstelling, die de *Apocalypse* van het christelijk godsdienstige leven geeft, al bijzonder weinig, wat ons aan een nieuwe schepping doet denken. Eindelijk

5°. indien wezenlijk de geest en het karakter van den historischen Jezus, zooals Johannes hem persoonlijk had leeren kennen, de grondslag geweest is waarop hij zijne voorstelling van den hemelschen Christus heeft gebouwd, (wat de verdedigers van zijn auteurschap der *Apocalypse* toch wel moeten aannemen), dan blijft er nauwelijks iets over van het beeld van den lief-

---

[1]) Er bestaat geene reden, om zich het judaïzeeren van Johannes anders te denken dan dat van Petrus, *Gal.* 2 : 11 vgg. Petrus nu judaïzeerde meer uit zwakheid en vrees, dan uit beginsel. Eerder wordt Jacobus aldaar geteekend als de steunpilaar van het judaïzeeren. De Apocalypticus daarentegen is blijkbaar uit beginsel judaïzans, natuurlijk met die wijziging, die uit de veranderde tijdsomstandigheden voortgevloeid was.

devollen en beminnelijken Zoon des menschen, hetwelk de Synoptische Evangeliën teekenen. Dit zijn *inwendige* getuigenissen, die mijns inziens veel krachtiger pleiten tegen, dan de inwendige getuigenissen, in tegenovergestelden zin aangehaald, vóór het auteurschap van den Apostel Johannes.

Ook de *uitwendige* getuigenissen zijn te minder afdoend, omdat de bekende, reeds vroeg zich openbarende, verwarring van Johannes den Apostel met Johannes den Presbyter ons zeer sceptisch tegenover deze getuigenissen moet maken. Hoe ook kon de Apocalypticus het apostolaat der Twaalve zoo hoog stellen als hij 21 : 14 doet, zonder zich zelven bij voorkeur te noemen „een Apostel van Jezus Christus," terwijl hij nu zich alleen noemt: *Johannes* (1 : 4, bij een groet, terwijl in alle apostolische brieven de schrijver zijn apostolischen titel opgeeft, *Rom.* 1: 1. 1 *Cor.* 1: 1. 2 *Cor.* 1 : 1. *Gal.* 1 : 1. *Efez.* 1 : 1. *Col.* 1 : 1. 1 *Tim.* 1 : 1. 2 *Tim.* 1 : 1. *Tit.* 1 : 1. 1 *Petr.* 1 : 1. 2 *Petr.* 1 : 1; de overige brieven zijn òf niet van Apostelen, òf de groeten zijn van meer dan éénen persoon) 22 : 8. of „*ik, Johannes, uw broeder,*" 1 : 9, of „*Johannes, een dienstknecht van Christus,*" 1 : 1 [1]). Reeds dit bewijst, dat hij de zoon van Zebedeüs niet kan geweest zijn. Wie daarin een blijk van 's mans modestie mocht willen zien, hij leze *Openb.* 22 : 18, 19, om voor goed van dien waan te genezen. Ook Luther (*Vorr. zur Offenbarung Joh.*) vindt deze taal van den Apocalypticus wel wat al te sterk, en waarlijk niet te onrecht!

Intusschen, al is de *Apocalypse* ook niet het werk van Johannes den Apostel, toch heeft zij gewichtige beteekenis bij het onderzoek naar de kennis van den historischen Jezus. 't Is zoo, al deelde zij ons trekken uit Jezus' prediking en leven mede, dan zouden wij deze mededeelingen niet voetstoots als zuivere historische getuigenissen mogen aannemen; maar zulke getuigenissen bevat zij in 't geheel niet, en hare beteekenis ligt derhalve in iets anders.

Namelijk, dit boek dagteekent in ieder geval uit een tijd, waarin buiten twijfel nog zeer velen van de *allereerste* generatie van christenen, en gewis nog wel van de Apostelen en de andere persoonlijke getuigen van Jezus' persoon en wandel in

---

[1]) Verg. over de uitwendige getuigenissen Düsterdieck, a. w. S. 75 fgg.

leven waren, al was de schrijver zelf dan ook een christen van de *tweede* generatie. Even zeker is het dat hij tot den kring, niet der Paulinische of hellenistische, maar der judaïzeerende christenen behoorde, gelijk zijn bedekte polemiek tegen het Paulinisme bewijst. Nu twijfel ik er niet aan, of zelfs in dezen kring, ja ook onder degenen, die Jezus persoonlijk gekend hadden, zal de verheerlijkende fantasie niet werkeloos gebleven zijn; maar dit spreekt toch wel van zelf, dat bij hen de vorming der christologie een veel minder vrij spel moet hebben gehad dan bij de zoodanigen, die Jezus persoonlijk in 't geheel niet hadden gekend. Waarom? Om de eenvoudige reden, dat de fantasie dan eerst vrijen teugel kan hebben in het verheerlijken van eenen mensch, zelfs al is hij de uitnemendste die zich denken laat, wanneer zij dien mensch nooit anders dan geheel uit de verte gezien heeft. Men kan in een mensch dan alleen een goddelijk wezen vereeren, wanneer al het concrete en aanschouwelijke, wat zoodanigen mensch maakt tot een wezen van gelijke beweging als wij, geheel uit de voorstelling verdwenen is — eene psychologische waarheid, van dezelfde natuur als deze, dat een profeet ongeëerd is in zijn vaderland, en bij zijne bloedverwanten, en in zijn huis.

Maar eigenlijk gezegde historische herinneringen ontbreken in dit boek bijna geheel; het handelt in 't geheel niet over den *historischen* Jezus, en het wil daarover ook niet handelen; zijn eenig onderwerp is de parousie *cum annexis*, en derhalve de Christus uitsluitend in zijnen verheerlijkten staat, of in het licht der parousie, een licht trouwens, hetwelk in het geheele N. Testament met zoo verblindenden glans straalt, dat de aardsche werkelijkheid daardoor, evenals eens Jezus op den berg, geheel van gedaante veranderd is geworden. Ook de Christus der *Apocalypse* vertegenwoordigt veel meer de Joodsch-christelijke verwachtingen aangaande de parousie en wat daartoe behoort, dan historische herinneringen omtrent Jezus, die in de Joodsch-christelijke kringen voortleefden.

De juiste kennis der Christologie van dit boek heeft voor ons bepaaldelijk deze groote waarde, dat zij ons ten spiegel verstrekt van de hoogte, welke de Christus-verheerlijking, reeds weinige decenniën na Jezus' dood, bereikt had in kringen, waarin eensdeels gewis nog de meeste historische herinneringen omtrent hem voortleefden, en waarin anderdeels de oorspronkelijk streng

monotheïstische godsdienstige bewustheid zich principiëel tegen alle menschvergoding aankanten moest.

Als wij ter beantwoording van de vraag, of de Apocalypticus den Christus al of niet voor een *metaphysisch goddelijk wezen* gehouden heeft? de bekende methode der vroegere Godgeleerden volgen, die hun betoog bouwen *a.* op de *namen*, die hem worden gegeven, *b.* op de *werken*, hem. toegekend, *c.* op de *eigenschappen*, waarmee hij bekleed is, en *d.* op de *eer*, die hem toegebracht wordt, en wij daarbij het onderscheid tusschen een apocalyptisch geschrift en een dogmatisch handboek voorbijzien, dan zou het bewijs voor de godheid van Christus al zeer gemakkelijk te leveren zijn. 't Is waar, nergens wordt hem in dit geschrift uitdrukkelijk de naam van *God* gegeven; maar heet hij toch niet, evenals God, „de eerste en de laatste"? 1: 18. 2: 8. Ja, hij draagt immers den Jehova-naam, den nieuwen naam, 3: 12, dien niemand kent dan hij zelf, 19: 12, en die geen andere dan de mysterieuse naam Jehova kan wezen. Hoe verschijnt hij den Ziener? In eene gestalte, die blijkbaar dezelfde is, als die waarin de Oude van dagen, d. i. God zelf, zich aan Daniël vertoonde; althans de witte haren als sneeuw, 1: 14 zijn aan het Gods-beeld, *Dan.* 7: 9, ontleend. Wie kan den naam van „koning der koningen en heer der heeren" dragen, 17: 14. 19: 16, als hij niet wezenlijk God is, die 1 *Tim.* 6: 15 dezen naam draagt? Ook in het O. Testament heet God de Heer der heeren, *Deut.* 10: 17. *Ps.* 136: 3, de Heer der koningen, *Dan.* 2: 47, en de *Apocalypse* zelve noemt God den Koning der heidenen of der volken, 15: 3. Hij is verder de bezitter van de zeven Geesten Gods, die uitgezonden worden in alle landen, 3: 1. 5: 6 [1]), de Amen, de heilige, de waarachtige,

---

[1]) De *Geest Gods* (of zeven Geesten) wordt in dit boek niet ethisch, maar veelmeer physisch opgevat, als machtsopenbaring Gods, evenals in het Oude Testament, terwijl zijne zuivere geestelijke werking bestaat in de mededeeling van de gave der Profetie. Het zijn de zeven oogen van Jehova, die oordeelend en richtend het gansche land doortrekken, *Zach.* 4: 10, niet de Geest Gods, die in de harten der geloovigen heiligmaking werkt. Zij zijn buiten twijfel identisch met de zeven engelen, die voor God staan, 8: 2, gelijk 1: 4

3: 7, 14 [4]). Hij opent het boek van de raadsbesluiten Gods over de gerichten, die over de wereld zullen worden gehouden, 5: 5, en is degene, van wien alle profetieën en openbaringen aan Gods profeten en zijne dienstknechten uitgaan, 1: 2. 19: 10. 22: 16, 20. Hij is, benevens den Vader, voor ons de bron aller σωτηρία, 7: 10, die ons tot koningen en priesters Gode en zijnen Vader maakt, 1: 6. 2: 26, 27. 3: 22. 5: 11. 20: 4, 6. 21: 22. 22: 5. De gemeenten zijn zijn eigendom 1: 16, 20, en hij wandelt in hun midden, 2: 1. 3: 1. Hij weegt de werken zijner geloovigen als op de onfeilbare weegschaal zijner gerechtigheid, 2: 2, 8, 13, 19. 3: 2, 3, 8, 15, en hij doorzoekt de harten en de nieren, 2: 23. Zijne getrouwen bewaart hij in de ure der verzoeking, 3: 10; hij treedt richtend in de gemeente op, om door tuchtiging diegenen, die in ijver verflauwen of zich aan gevaarlijke dwalingen in de leer schuldig maken, tot terugkeer en berouw te brengen, 2: 5, 12, 21 vgg. 3: 3, 19; hij verdelgt of doodt zijne vijanden 1: 16. 2: 12, 16. 19: 15; hij is de rechtvaardige vergelder der menschen naar hunne werken, 2: 23, die aan zijne getrouwen de hemelsche heerlijkheid schenkt, 2: 7, 10, 17, 26 vgg. 3, 4, 5, 12, 20, 21, die macht heeft over dood en hel, om daarvoor te bewaren of daarin te werpen, 1: 18, maar die ook de sleutels van David, d. i. van het koninkrijk Gods heeft, 3: 7, 8. Hij zal eens met God zelven als 't ware de tempel en de fakkel zijn in het hemelsche Jeruzalem, 21: 22, 23; hij wordt zeer dikwijls in éénen adem met God genoemd, wiens Zoon hij is, 2: 18, gelijk God uitsluitend *zijn* Vader, 1: 6. 2: 27. 3: 5, 21. 14: 1, nooit de Vader *der menschen* genoemd wordt, zelfs daar niet, waar de tegenstelling tegenover *zonen* of *kinderen* Gods den naam *Vader* scheen te vorderen, 21: 7; ja blijkbaar gebruikt de schrijver hier het woord *zoon* alleen, omdat het collectieve *volk* geen singularisvorm heeft, om één individu uit te drukken, en beteekent *Zoon zijn* hier alzoo: tot het

---

("die voor zijnen troon zijn") en 4: 5 aangeduid wordt. Wat Düsterdieck (a. w. S. 103) daartegen aanvoert, heeft letterlijk niets te beteekenen. De zeven Geesten zijn gewis de 7 aartsengelen, die de wereldregeering Gods vertegenwoordigen, Michaël, Gabriël, Raphaël, Uriël, Sealthiël, Jehudiël en Barachiël, namen die evenwel ten deele aan de latere joodsche theologie ontleend zijn.

[4]) Düsterdieck vat „den Waarachtige" op als „den wezenlijken en echten Messias" en „den wezenlijken en waren getuige, die dezen naam verdient." S. 181, 195. Mijns inziens, volkomen juist.

volk van God behooren. Eindelijk, ook de Christus ontvangt, òf alleen, òf nevens God, verheven doxologieën, en zulks niet alleen van zijne verlosten, maar ook van de Engelen, ja van alle schepselen in den hemel en op de aarde, 1 : 6. 5 : 12—14. 7 : 10. 12 : 10. Wat is er meer noodig, om met E. Reuss, zonder aarzelen te erkennen, dat Christus in de Apocalypse tot den rang van God verheven wordt? [1])

En toch — wij aarzelen zeer om dat te erkennen! Wij zouden dien schroom niet gevoelen, indien wij hier niet te doen hadden 1°. met apocalyptische beeldentaal, die niet met dogmatische definitiën gelijk staat, zoo weinig, dat men bij vele symbolen in dit boek altijd in het onzekere blijft, wat tot den vorm der voorstelling, wat tot de wezenlijke bedoeling behoort; en 2°. met eene beschrijving van de heerlijkheid des Verhoogden, die juist daarom reeds een *methaphysisch* karakter moest aannemen, omdat men zich alles in den hemel in zulk een karakter voorstelt. Wij bedenken daarbij vooral dit ééne, dat het onmogelijk is, eene voorstelling van eene heerlijkheid te geven, die *specifiek* hooger is dan alle aardsch-menschelijke heerlijkheid, of men vervalt terstond tot beelden, die noodwendig zeer nabij komen aan het beeld, dat men van de Godheid kan teekenen. *Bovenmenschelijk* en *goddelijk* zijn begrippen, die zeer veel van elkander verschillen; maar de *voorstelling* van het bovenmenschelijke kan op zijn best door zwevende grenzen van de *voorstelling* van het goddelijke gescheiden worden. Het menschelijke zelf heeft ééne zijde, naar welke het aan het goddelijke (voor 't minst: aan onze voorstelling daarvan) grenst. Men beproeve nu eens, het beeld te teekenen van een persoon, die hooger moet staan dan zelfs die menschen, die de hoogste voor hen bestemde heerlijkheid bereikt hebben; en men zal er noodzakelijk toe vervallen, hem praedicaten toe te schrijven, die gestreng genomen alleen Gode toekomen.

Wenscht men, om deze redenen, den juisten maatstaf te vinden, om te beoordeelen, of de Apocalypticus Christus wezenlijk als een metaphysisch goddelijk wezen beschouwd, dan of hij in hem alleen den Messias, den idealen David gezien heeft, wiens koninklijke heerlijkheid hem natuurlijk zeer ver boven zijne onder-

---

[1]) *Histoire de la théologie chrétienne,* etc. I. p. 346: „reconnaître sans hésiter, que Christ, dans l'Apocalypse, est élevé au niveau de Dieu."

danen stelt, dan is daartoe zeker geen beter weg dan dat wij onderzoeken, welk beeld de schrijver teekent van de Engelen en van de verheerlijkte geloovigen. Ook van de Engelen, omdat de schrijver deze verbeeldingswezens als onze mededienstknechten beschouwt, 19: 10. 22: 9, en hen op gelijken rang met ons plaatst, gelijk dan ook „de groote stem in den hemel," hetzij dan van de Engelen of van de Oudsten, de geloovigen op aarde „onze broeders" noemt, 12 : 10. Of liever, hij plaatst de Engelen beneden de verlosten en gezaligden, daar dezen veel nader aan den troon van God worden geplaatst dan de Engelen, 5 : 11. 7: 11 — eene voorstelling, die ook elders voorkomt, 1 *Cor*. 6 : 3. *Hebr*. 1: 14. 2: 16.

Wat nu de Engelen betreft, hun zijn blijkbaar de bijzondere provinciën van het onmetelijk gebied, waarover God regeert, ter besturing toevertrouwd. Van zeven engelen heet het, dat zij altijd voor Gods aangezicht staan, 8: 2; dit zijn de hoogste waardigheidsdragers. Onderscheiden engelen zijn uitvoerders, ieder van een bijzonder deel der strafoordeelen Gods over de aarde, 7: 2. 8: 5, 7, 8, 10, 12. 9: 1, 13. 14: 17. 15: 7. 16: 2, 3, 4, 8, 10, 12; één engel is zegeldrager van den levenden God. 7: 2; vier zijn machthebbers over de vier winden der aarde 7 : 1, één over het vuur, 14: 18, één over het water, 16: 5; één draagt, even als 1: 18 Christus zelf, den sleutel van den afgrond, 20: 1. Meermalen worden zij *ἰσχυροί* genoemd, 5 : 2. 10: 1. 18: 21 [1]), een praedicaat, elders aan God toegekend, 18: 8. Meermalen worden zij met God of het Lam in éénen adem genoemd, 3: 5. 14: 10. Van éénen engel wordt gezegd, dat hij had „groote macht en de aarde is verlicht geworden van zijne heerlijkheid," 18: 1. Vooral de „sterke engel" van 10: 1 –3, 5—11 wordt geteekend met trekken, die bijzonder gelijken op de trekken van het Christusbeeld, 1: 13 vgg., ja die ten deele nog heerlijker schijnen te zijn. Immers de regenboog, die om zijn hoofd is, herinnert ons den regenboog om den troon van God zelven, 4: 3. Deze engel was bekleed met een wolk, gelijk ook Christus met de wolken komt of op een wolk gezeten is, 1: 7. 14: 14—16. Zijn aanzien was gelijk de zon, even als dat van den Christus, 1: 16, zijne voeten waren als vuur-

[1]) De „sterke" engelen zijn waarschijnlijk de zeven aartsengelen, die voor Gods aangezicht staan.

zuilen, wederom even als die van den Christus zelven, 1: 15. Op dezen engel komen wij terug. Van de zeven engelen, die de zeven plagen hadden, wordt gezegd, dat zij bekleed waren met rein blinkend lijnwaad en omgord om de borst met gouden gordels, 15: 6, weder even als de Christus, 1: 13.

Gaan wij nu over tot de menschen.

De Apocalypticus teekent ons 12: 1 vgg. een beeld van het ware Israël Gods, met name van de Oud-Testamentelijke Godsgemeente. Hij stelt haar symbolisch voor als eene vrouw, die de moeder wordt van den Messias. Deze vrouw verschijnt in eenen hemelschen lichtglans, die ons eenigermate zoowel de luistervolle Christophanie van 1: 13—16, als de theophanie van 4: 3 herinnert. Zij is bekleed met de zon, dat is met den schitterendsten zonneglans, gelijk Jehova zich met het licht bedekt als met een kleed, *Psalm* 104: 2. De maan is onder hare voeten, en op haar hoofd draagt zij een krans van twaalf sterren, die de twaalf stammen Israëls vertegenwoordigen (verg. *Gen.* 37: 9), gelijk de zeven sterren, die Christus draagt, de zeven gemeenten.

Verder wordt de geheele Godsgemeente vertegenwoordigd door de 24 Oudsten. Deze Oudsten zitten, voor Gods aangezicht 11: 16 en rondom Gods troon, zelve op troonen, 4: 4, 6, zoodat alleen het Lam Gode nader staat dan zij. Zij dragen witte kleederen en gouden kroonen, 4: 4, gelijk ook de Christus, 1: 13, 6: 2, 14: 14. Ook zij ontvangen, met God, de hulde der lofliederen van de gezaligden, 14: 3.

Ook de overige gezaligden worden voorgesteld als bekleed met lange witte stolaas 3: 4, 5, 18. 4: 4. 6: 11. 7: 9, 13, 14, of met het fijnste, reine, schitterendste lijnwaad, 19: 8, 14; ook zij ontvangen eene kroon, 3: 10, de kroon des levens, 2: 10. Zij dragen palmtakken der overwinning, 7: 9; zij ontvangen de morgenster, 2: 28, gelijk Christus de blinkende morgenster wordt genoemd, 22: 16; zij zijn zuilen in Gods hemelschen tempel, waarin zij altijd blijven, en dag en nacht God dienen, 3: 12. 7: 15. Altijd zijn zij voor den troon van God, 7: 15. 14: 5, en zien zij Gods aangezicht, 22: 4, en zijn hem tot priesters of dienaars, 1: 6. 5: 10. 20: 6. Ook zij zijn gezeten op koninklijke troonen rondom Gods troon, en evenzoo σύνθρονοι met Christus, als ook Christus met God, 3: 21. Zij staan op of aan de glazen, kristal-gelijken zee, die den troon Gods schijnt te om-

spoelen, 4: 6. 15: 2. Zij heerschen met Christus als koningen, eerst duizend jaren op aarde, daarna in het nieuw Jeruzalem voor eeuwig, 1: 6. 5: 10. 20: 4, 6. 22: 5. Hetzelfde Psalmwoord, 2: 9 („*Gij zult hen verpletteren met een ijzeren schepter,*" enz. LXX.: „*Gij zult hen hoeden met een ijzeren staf,*" enz.) wordt evenzeer op hen als op Christus toegepast, 2; 26, 27. 12: 5. Gelijk Christus den onuitsprekelijken Jehova-naam draagt, een naam ook aan het nieuw Jeruzalem gegeven, zoo ook dragen zij dien naam, of zijn daarmede verzegeld, 2: 7. 3: 12. 14: 1. 22: 4. Dit beeld: *naar den naam van Jehova genoemd worden;* komt vaak in de schriften der Profeten voor, bijv. van de Israëlieten, of van Gods volk, *Jesaj.* 43: 7. 63: 19. *Jerem.* 14: 9. 15: 16. *Dan.* 9: 19; zelfs van bekeerde Heidenen, *Amos* 9: 12; van de Godsstad, *Dan.* 9: 18, 19. De „nieuwe naam," aan Christus en de geloovigen gegeven, is ontleend aan *Jesaj.* 62: 2: „En gij zult met eenen nieuwen naam genoemd worden, welken Jehova's mond uitdrukkelijk noemen zal."

Ook volgens de *Apocalypse* is en blijft intusschen de afstand tusschen God en Christus nog zeer groot. Eigenlijk is Jehova alleen de koning; want met de woorden; „degene, die op den troon zit," wordt altijd uitsluitend Jehova zelf bedoeld. Reeds dit, dat wel het beeld van den Christus uitvoerig geteekend wordt, maar dat de *Apoc.* van God niets zegt, dan „een zittende op den troon," zonder van hem iets anders dan lichtglans te praediceeren, 4: 3, stelt God op een oneindige hoogte boven Christus. „Hij giet," zegt Zullig (ad l.), „zulk een schittering van edele gesteenten over hem uit (men denke zich als 't ware een mozaïk van vele steenen), dat wij, verblind door dezen glans, eigenlijk niet hem zien, maar slechts het hulsel van glans, dat hem omgeeft." Herder noemt dit niet te onrecht hiervan een beeld, dat de ziel geene voorstelling, de taal geen woord heeft, om God te noemen [1]). Bij voorkeur noemt hij God „den zittende op den troon," zonder er het woord *God* bij te voegen, 4: 3, 9, 10. 5: 1, 7, 13. 6: 16. 7: 15. 20: 11. 21: 5; het

[1]) Ook Ebrard, *Offenb.* S. 219, zegt: „Dieser wird nicht so genau beschrieben wie der Menschensohn Kap. 1, weil seine Erscheinung zu strahlend und zu sehr über alle Beschreibung ist. Nur scheuen geblendeten Blicks schaut der Apostel ihn an." Nalef klinkt het, als dezelfde Geleerde S. 224 zegt, dat Johannes zijn visioen niet gevormd heeft naar *Jes.* 6 en *Ezech.* 1, maar dat „Gott dem Joh. *wirklich* erschienen ist."

woord *God* voegt hij er slechts tweemaal bij, 7: 10. 19: 4. God is de absoluut eenige schepper van alle dingen, zonder dat de *Apoc.* de schepping door middel van Christus plaats grijpen laat, 4: 11. 10: 6. 14: 7. God alleen is de wereldregeerder, de *παντοκράτωρ*, d. i. Jehova zebaôth, gelijk hij zeer dikwijls genoemd wordt; hij alleen is *κύριος ὁ θεός* (even dikwijls); hij alleen is de *δεσπότης*, 6: 10; hij alleen is „die is, en die was, en die komt," d. i. Jehova; hij alleen is de *κύριος* in eminenten zin, de heer der aarde, 11: 4; in wijderen zin wordt de naam *Heer* ook aan Christus, engelen en menschen gegeven. In absoluten zin verder is God alleen de levende, de levende tot in eeuwigheid, 4: 9, 10. 7: 2. 10: 6. 15: 7. Hij is de alleen *ὅσιος*, 15: 4. 16: 5; het praedicaat *ἅγιος* daarentegen wordt ook aan Christus, aan de engelen en aan de geloovigen toegekend. Hem alleen komt, *sensu forensi*, het praedicaat *rechtvaardig* toe, als dengene, wiens oordeelen rechtvaardig zijn, 15: 3. 16: 5, 7. 19: 2, en die daarom zeer te vreezen is, 15: 4. Eigenlijk is dan ook hij alleen de koning, de koning der volken, 15: 3, en is zijns alle koninklijke macht en heerschappij, 10: 15, 17. 12: 10. 19: 6, al wordt de uitvoering daarvan in het Messiasrijk aan den Christus opgedragen. Niet Christus, alleen God is de rechter, Godes zijn de rechtspraken, en alle oordeel, 6: 10. 11: 18. 14: 7. 15: 4. 16: 5, 7. 17: 1. 18: 8, 20. 19: 2. God is dan ook eigenlijk het eenige voorwerp der aanbidding.

Enkele bedenkingen, die tegen deze mijne voorstelling kunnen gemaakt worden, laten zich gemakkelijk uit den weg ruimen.

a. God alleen is schepper, zonder middelpersoon. Christus wordt evenwel genoemd: *ἀρχή* der schepping Gods, 3: 14. Velen vertolken dit woord met Düsterdieck door *middelaar* of liever *actief beginsel* der schepping, maar zonder grond, a. w. S. 195. — „Hoe kon," vraagt hij, „Christus dezen brief laten schrijven, indien hij zelf een schepsel ware?" — Waarom niet, als God hem, den Christus, tot heer der gemeente gesteld, de zorg voor haar hem toevertrouwd heeft? Hij kon zoo spreken als uitvoerder der Godsregeering over de gemeente, wat, naar de *Apoc.*, nog niet het „God zijn" onderstelt; anders komt het „God zijn" ook aan Engelen toe. — „Hoe kon ieder schepsel in den hemel en op aarde hem aanbidden, 5: 13, indien hij zelf één hunner

ware? Verg. 19: 10." — Van *aanbidding* wordt er 5: 13 niet gesproken, wel van huldebetoon; doch daarover straks. Deze verheerlijking of doxologie wordt hem niet toegebracht om zijne goddelijke natuur, maar om een met name genoemd feit, nml. zijnen kruisdood; maar wat geeft Düsterdieck recht om 19: 10 aan te halen? Alsof de Engel bedoelen zou: „Aanbid God, waaronder ik natuurlijk versta: ook Christus, omdat deze God is." — „Men heeft slechts de qualificatie des Heeren, dat hij de A en de Ω is (22: 13), met de vereischte energie te denken; dan ligt in de A, dat Christus de ἀρχή, het actief beginsel, der schepping is (verg. *Col.* 1: 15, 16. *Joh.* 1: 3), gelijk in de Ω, dat hij *komt* om aan de zichtbare schepping een einde te maken." — Evenveel misgrepen als woorden! Want 1°. verklaart Düsterdieck zelf, S. 574 fg., te recht 22: 13 voor „een woord van God zelven." 2°. Volgens de *Apol.* is het niet Christus, maar God, die aan de oude schepping een einde maakt en die de nieuwe in het aanzijn roept, 20: 11. 21: 1, 2, 5. en 3°. Christus heet uitdrukkelijk de ἀρχή van de schepping *Gods*, waaruit niemand iets anders kan lezen, dan dat de schepping Gods werk is, terwijl Christus van dat werk is de ἀρχή, het begin, en dus in ieder geval zelf schepsel Gods. Volkomen juist dunkt mij wat Baur [1]) met betrekking tot deze plaats zegt: „Al is Christus als *begin der schepping* ook slechts degene, die *het eerst* geschapen is, zoo schijnt deze uitdrukking toch duidelijk genoeg het begrip der *praeëxistentie* te bevatten. Bedenkt men evenwel aan den anderen kant, dat onmiddellijk vroeger, 3: 12, de hemelsche naam van den Messias een *nieuwe* naam heet, en dat nergens elders in dit geschrift met duidelijke woorden de praeëxistentie van den Messias uitgesproken is, dan wordt het zeer waarschijnlijk, dat wij bij de uitdrukking: *het begin der schepping Gods*, niet aan een dogmatische bepaling, maar eenig en alleen aan een eere*titel* hebben te denken, aan een sterke uitdrukking van de gedachte, dat de Messias is het hoogste schepsel of datgene, waarop bij de schepping van den beginne af gelet is." Maar zelfs al moest men toegeven, dat in deze uitdrukking zijne praeëxistentie uitgesproken werd, dan zou dit nog niets bewijzen voor zijne metaphysisch goddelijke natuur. Vooreerst zou 't nog de vraag blijven, of men aan een ideëel, of aan een reëel

---

[1]) *Neutestamentl. Theologie*, S. 217 fg.

voorbestaan moest denken; want ook de eerste voorstelling is aan de *Apoc.* niet vreemd. Hij zegt bijv. dat de namen der geloovigen *van de grondlegging der wereld af* geschreven zijn in het levensboek van het geslachte Lam, *Op.* 13: 8. Nu kan er geen levensboek van het geslachte Lam zijn, of er moet een geslacht Lam wezen, terwijl toch de persoon van Christus, al had hij voorbestaan, eerst door zijn dood het geslachte Lam is geworden; zijne praeëxistentie *als geslacht Lam* is derhalve eene ideëele praeëxistentie. Ten andere, merkt Baur (a. w. S. 218) op, was ook de joodsche theologie zeer vrijgevig met het praedicaat *vóór de wereld geschapen*, en telt zij *zeven* dingen, waaronder ook de naam van den Messias, op, die vóór, *tien*, die tegelijk met de wereld geschapen zijn.

b. God alleen is koning, de „zittende op den troon," wanneer men denkt aan den troon des heelals. Met de uitdrukking: „de troon Gods," kunnen twee dingen worden bedoeld, 1°. de troon van God als koning *van den hemel en de aarde*, en 2°. de troon van God, als *koning van het theocratisch volk, van Israël,* voortgezet in *de christelijke Godsgemeente* of het koninkrijk Gods. Alleen met betrekking tot dezen laatsten troon is de Christus der *Apocalypse* de σύνθρονος Gods. Dat is die troon, waarvan *Jerem.* 3: 16, 17 gewaagt: „Dat Jeruzalem, waarin de arke des verbonds van Jehova niet meer zal zijn (*Op.* 21: 22: „En ik zag geen tempel in de stad," enz.), zullen zij noemen *Jehova's troon.*" De theocratische koningen werden in zekeren zin, nml. uit het oogpunt van hun ambt, nevens Jehova, en als op ééne lijn met hem geplaatst, gelijk Jehova, *Zach.* 13: 7, zelfs den goddeloozen koning Israëls noemt „mijnen vriend, den man mijner gemeenschap." [1]) De troon van de koningen Israëls wordt daarom ook wel de *troon van Jehova* genoemd. Salomo zit *op den troon des koninkrijks van Jehova over Israël,* 1 *Chron.* 28: 5, of *op den troon van Jehova,* 1 *Chron.* 29: 23. Jehova heeft het behaagd hem te zetten *op zijnen* (Jehova's) *troon,* Jehova, zijnen God, tot een koning, 2 *Chron.* 9: 8. En *Psalm* 45: 7 wordt tot den koning Israëls gesproken: „Uw *troon Gods* is eeuwig." Voorts merke men op, dat het Lam, volgens de *Apoc.*, niet eigenlijk *op* den troon Gods gezeten is. Dit geschrift plaatst het Lam, en dus

---

[1]) Men leze, niet Hitzig, רֵעִי in plaats van רֹעִי wegens het parallelisme.

ook zijnen troon, tusschen den troon Gods, die door de vier cherubs, symbolen der gansche schepping, omringd is, en de 24 troonen der Oudsten, 5 : 6. Het dubbele *in het midden van* duidt hier, even als het dubbele בֵּין in het Hebreeuwsch, de grenzen aan, binnen welke het Lam staat. Alleen in het nieuwe Jeruzalem valt natuurlijk de troon des Lams, als *rex vicarius Dei*, met den troon van God samen, en wordt hij genoemd: „de troon van God en het Lam," 22: 1, 3.

c. God alleen is rechter. Hiertegen schijnt 20: 4 te getuigen: „En ik zag troonen, en zij zaten daarop, en hun werd het gericht gegeven." Wie zijn die personen, aan wie het gericht gegeven werd? Niet de geloovigen, want deze zijn 't, die geoordeeld worden. Even weinig God en Christus: dit wordt door het: „hun *werd gegeven*," buitengesloten. Wie dan? Eigenlijk niemand; deze trek behoort slechts tot de symbolische voorstelling van het oordeel Gods, als een *vierschaar*. Het behoort tot de oeconomie van dit boek, dat, even als de Messias eerst persoonlijk handelend optreedt bij de eindcatastrophe, die aan de oprichting van het duizendjarig rijk voorafgaat, zoo ook God eerst persoonlijk handelend optreedt bij de eindcatastrophe, die voorafgaat aan de nieuwe schepping zelve. De *αὐτοί* zijn hier dus de symbolische repraesentanten Gods bij dit *eerste* oordeel, en men gaat verder, dan de Schrijver bedoelt, als men vraagt: wie dan hier wel de rechterlijke functie waarnemen?

d. God alleen is het voorwerp der eigenlijke aanbidding. Onjuist is hetgeen Van Oosterzee [1]) zegt: „Waar Johannes een Engel op gebogen knieën vereeren wil, wordt het hem aanstonds verboden, maar waar hij aan de voeten van den verheerlijkten Heiland ter neêrzinkt, wordt hij niet bestraft, maar vriendelijk opgericht." Het vallen voor de voeten van Jezus *als een doode* is geen daad van vereering of aanbidding, maar een gevolg van schrik, *φόβος* 1: 17. 't Is de gewone voorstelling der Schrift, dat niet alleen bij theophanieën, maar ook bij angelophanieën, groote schrik zich van den aanschouwer meester maakt, die hem ter aarde vallen doet, *Jos.* 5: 14. *Richt.* 13: 20. *Job* 4: 13 vgg. *Dan.* 7: 15, 28. 8: 17, 18, 27. 10: 8—12, 15—19. Niet alle *προσκύνησις* is goddelijke vereering, aangezien immers dit hulde betoon ook aan de Christenen toegezegd wordt, 3: 9. Maar

---

[1]) J. J. van Oosterzee, *Christologie*. II. bl. 426.

uitdrukkelijk wordt toch nergens aan Christus *προσκύνησις* toegebracht, al vallen de vier *ζῶα* en de 24 Oudsten voor zijne voeten neder, om hem hulde te bewijzen, 5: 8. Altijd is alleen God het voorwerp der aanbidding, 4: 10. 7: 11: 11: 16. 14: 7. 15: 4. 19: 4. Alleen hij ontvangt *λατρεία*, 7: 15. 22: 3, en is object van het *φοβεῖσθαι*, 11: 18. 14: 7. 15: 4. 19: 5. Waar de Ziener een Engel te voet valt, daar spreekt deze niet: „Aanbid God en het Lam;" maar: *τῷ θεῷ προσκύνησον*, 19: 10 22: 8, 9, en het heeft geen zin te beweeren, dat het woord *θεός* hier beide, God en het Lam, zou beteekenen. Maar dan ook kan niets van dat alles, wat schijnbaar in de *Apoc.* voorkomt als *προσκύνησις* van iemand anders hoegenaamd buiten God, voor het gevoel des Schrijvers eigenlijke *aanbidding* geweest zijn. Alleen 5: 14 zal, volgens Düsterdieck, de *προσκύνησις* betrekking hebben beide op God en op het Lam. Het kan zijn, maar is niet zeker, en bewijst in ieder geval niets. De doxologieën op Christus, of op God en hem te gelijk, zijn altijd verheerlijkingen van Christus wegens den *dood*, dien hij ondergaan heeft, en waardoor hij overwinnaar geworden is, 1: 6. 5: 12—14; verder is alleen God object der doxologie, 4: 8, 11. 7: 11, 12. 11: 13, 17 vgg. 14: 7. 15: 3, 4. 16: 5, 7. 12: 1, 2, 5—7, De 144000, die het Lam overal volgen, heffen, staande met het Lam op den berg Sion, een nieuw gezang aan niet alleen voor den troon, maar ook voor de vier *ζῶα en voor de Oudsten*, 14: 1—5. En het gezang, dat het gezang van Mozes en des Lams heet. dat derhalve Mozes en het Lam het eerst gezongen, en aan hunne volgelingen geleerd hebben, is eene verheerlijking van God, 15: 3, 4. — Eindelijk

e. God alleen is in absoluten zin *ὁ ζῶν*, de levende tot in alle eeuwigheid. Ook Christus wordt genoemd *ὁ ζῶν*, *ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας* 1: 18. Düsterdieck (a. w. S. 122 fg.) vat *ὁ ζῶν* (van Christus) op in dezen zin „dat hij de absoluut levende is „(vgl. *Joh*. 1: 1 vgg. 5: 26), die juist daarom ook het leven „geven kan." (Waar leert de *Apoc.* dit?) „Deze opvatting van het „begrip *ὁ ζῶν* (niet gelijk *ζωοποιῶν*, gelijk Grotius aanneemt), „die reeds op zich zelf noodzakelijk is, daar toch de *persoonlijk* „Eeuwige" (waar wordt hij in de *Apoc.* ooit *de Eeuwige* genoemd?) „zijne eeuwigheid als eene energische eigenschap moet „hebben, wordt *vs*. 18 nog bijzonder in het licht gesteld, en wel „zoo, dat hetgeen in de beide helften van het vers gezegd wordt,

„wel niet naar den vorm, maar toch naar de zaak, tot elkander „in betrekking staat als grond (*en ik ben dood geweest, en zie, ik „ben levend in alle eeuwigheid*) en als gevolg (*en ik heb de sleutels „der hel en des doods*). Want juist omdat Christus, die dood „was, nadat hij opgestaan is, niet meer sterft, maar levende is „in eeuwigheid, heeft hij de sleutels des doods en der hel, d. i. „de macht daarover, zoodat hij daarvoor bewaren en daaruit „verlossen, maar ook daarin werpen kan." Louter frasen! Dat toch hier alle nadruk ligt op het *levend worden uit den dood*, blijkt uit 2: 8: „die dood was en levend geworden is." Dit ζῆν van Christus onderscheidt hem dus niet wezenlijk van alle overigen, wanneer zij ook levend geworden zullen zijn, gelijk dan ook, even als van Christus het woord ἔζησεν, zoo van dezen het woord ἔζησαν gebezigd wordt. Hij is alleen ὁ ζῶν als ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν, 1: 5.

Welke is de eigenlijke functie, die de Apocalypticus aan den verhoogden Christus toekent? Is zij volkomen onbegrensd? Is deze Christus in absoluten zin, als de Logos Gods, de vertegenwoordiger van den Schepper en Regeerder aller dingen? Verre van daar. Zijne functie is vrij scherp bepaald; zij heeft eenig en alleen betrekking op zijne gemeente of op het toekomstige Davidsrijk, en derhalve ook op dat alles, wat tot de stichting daarvan behoort. Maar ook in dit opzicht is de hem toegekende werkzaamheid binnen hare eigene grenzen afgebakend; hij treedt eigenlijk alleen op als Hoofd en aan het hoofd van de zijnen, derhalve als Messias-Koning; [1]) maar al het verdere, wat tot de strafgerichten Gods behoort, voor zoover als daartoe natuurwonderen moeten medewerken, dit alles werkt God door middel van andere repraesentanten zijner macht, door engelen; want eerst bij de allerlaatste catastrophe, die aan het eindoordeel en aan de nederdaling van het nieuwe Jeruzalem voorafgaat, treedt God persoonlijk handelend op, eerst dan komt het vuur van God uit den hemel dat de vijanden verslindt, 20: 9, en worden de dooden voor den troon van God zelven gesteld, om geoordeeld te worden naar hunne werken, 20: 11 vgg.

---

[1]) Dit sluit niet buiten, dat volgens de *Apocalypse* ook „de zeven Geesten" Gods werkzaam zijn in dienst van den Messias-koning, en met hetzelfde doel, als hij, zoodat hij in dit opzicht werkelijk „alle macht in hemel en op aarde" ter zijner beschikking heeft.

God zelf toch, de hemelsche koning, treedt vroeger in het groote Messiaansche drama niet persoonlijk handelend op, evenmin als de Zeus van Homerus ooit persoonlijk optreedt in den krijg der Grieken en Trojanen, al is ook hij de wezenlijke Heer en beschikker van alles, zoodat alles naar zijne βουλή geschiedt, gelijk in de *Apocalypse* alles geschiedt volgens het met zeven zegelen verzegelde boek van Gods raadsbesluiten. De uitvoering dezer raadsbesluiten geschiedt door tusschenpersonen of δοῦλοι Gods, in den hemel door zijne Engelen, die van uit den hemel ook gerichten Gods op de aarde ten uitvoer leggen, op de aarde vooral door de profeten. Maar toch de groote middelpersoon met betrekking tot deze Messiaansche raadsbesluiten is de Messias zelf, die door zijne overwinning, d. *i.* zijnen dood aan het kruis, de hooge waardigheid heeft verkregen, om de zegelen van het boek der raadsbesluiten Gods te mogen verbreken. In den voorloopigen strijd mengt zich echter de Messias persoonlijk niet of nauwelijks, maar Engelen Gods voeren de raadsbesluiten uit, die daarop betrekking hebben. Eerst bij de eindcatastrophe, die aan het Millennium voorafgaat, treedt de Messias, *op bevel van God,* die hem door middel van een Engel den last daartoe geeft, 14: 15, persoonlijk op, om als zegevierend held, aan het hoofd der heirlegers zijner getrouwen, den geïncarneerden duivel en zijne vazallen te verslaan, en nu met de zijnen duizend jaren te regeeren in de heilige stad.

De functie van den Christus is derhalve, ontdaan van apocalyptische beeldentaal, uitsluitend de Messiaansche, niet een metaphysische, die een wijdere strekking heeft dan het Messiasrijk.

Maar daarom zou de Christus nog wel gedacht kunnen zijn als een wezen met een metaphysisch goddelijke natuur, en zou de Schrijver daaruit Jezus' opstanding uit de dooden verklaard kunnen hebben. Wij moeten, om hierover te kunnen oordeelen, vragen, of wellicht de *Apocalypse* het herleven van den Christus voorstelt, niet als een ἐγερθῆναι ἐκ νεκρῶν, maar veeleer als een πάλιν λαβεῖν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ van den Christus, *Joh.* 10: 17, 18, zoodat dit zelf hiervan ten bewijze zou strek-

ken, dat hij *ζωὴν ἐν ἑαυτῷ* had even als God? *Joh.* 5: 26. Merkwaardig is dit, dat de *Apocalypse* het nergens duidelijk doorschemeren laat, hoe de Schrijver zich de eigen opstanding van Jezus gedacht heeft. Het eenige, wat zich met volkomene zekerheid uit dit boek omtrent Jezus' dood en opstanding opmaken laat, is dit, dat hij te Jeruzalem gekruisigd is, 11: 8, dat hij *νεκρός*, dus werkelijk dood geweest is, en dat hij *ἔζησεν*, 2: 8. Alleen uit *ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν*, 1: 5, laat zich besluiten, dat hij het levend worden van den gestorven Christus op dezelfde wijze gedacht heeft als het levend worden der overige *νεκροί*. Of wij bij *eerstgeborene* nog aan iets meer te denken hebben, dan hieraan dat hij de *eerste* der herlevenden geweest is, of de Schrijver ook bedoelt, de opstanding als *nativitas quaedam* voor te stellen, is voor 't minst twijfelachtig.

Hoe dacht hij zich nu de herleving der dooden? Om hierop met juistheid te kunnen antwoorden, zouden wij moeten weten, hoe hij zich den toestand der gestorvenen dacht. Aan 20: 13 ligt de bekende voorstelling ten grondslag, dat de zielen der afgestorvenen in den hades verblijven tot de opstanding: „En de zee gaf de dooden, die in haar waren; en de dood en de hel gaven de dooden, die in hen waren." Waarschijnlijk denkt hij hier intusschen in 't bijzonder aan de verlorenen; althans, de Ziener zag, toen het vijfde zegel geopend was, onder het altaar in den hemel de zielen der martelaren, 6: 9. Dezen zijn dus niet in den hades. [1]) Hij schijnt zich den toestand der zielen van de geloovigen gedacht te hebben als eene, natuurlijk zalige, rust, als een *ἀναπαύεσθαι ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν* 14: 13 (verg. ook 6: 11), dat reeds zaligheid (*μακάριοι*) is. De wraakgierige [2]) Ziener ziet vooral in de (tegenover deze rust staande)

---

[1]) Misschien is dit evenwel louter symbolisch op te vatten. Oudere dogmatici bouwden op deze plaats wel eens de meening, dat de zielen der afgestorvenen kennis dragen van hetgeen op aarde voorvalt.

[2]) „Vermöge einer gewissen von Rachsucht nicht freien leidenschaftlichen Ungeduld erwachte der Trieb zur Apokalyptik." De Wette, a. w. S. 4. Deze volkomen juiste stelling bewijst tevens dat de apokalyptische redenen van Jezus, reeds wegens den tijd, waarin zij geplaatst worden, onmogelijk echt kunnen zijn. Mijns inziens zijn zij volstrekte fictiën, zonder den *allerminsten* historischen ondergrond, eene beschouwing waarvan ik mij ten volle bewust ben, hoe veel, meer dan men oppervlakkig zou meenen, zij uit den verderen inhoud der Synoptische Evangeliën als onhistorisch brandmerkt.

folteringen der vijanden en vervolgers van de gemeente, die van hunne pijniging geen rust hebben dag en nacht, een grond van zaligen troost voor de heiligen, die als martelaren sterven, een gedachte, die hij zoo wel 13: 10, als te dezer plaatse, 14: 11 (ὧδέ ἐστιν ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων) uitspreekt, en die donker afsteekt bij de liefde van hem, die eens bad: „Vader, vergeef het hun; want zij weten niet wat zij doen." Dezen toestand der zielen kan hij evenwel niet beschouwd hebben als eigenlijk ζῆν, aangezien hij aan de vrome ontslapenen eerst het ζῆν toekent na de opstanding, 20: 5, 6.

Nu voert hij echter reeds vroeger gedurig ontslapen geloovigen ten tooneele. Wij beroepen ons hier niet op de 24 Oudsten, die reeds vóór het openen van het boek der gerichten Gods zijnen troon omringen, omdat deze Oudsten denkbeeldige personen, ideale repraesentanten van de Godsgemeente zijn; maar wij denken aan tafereelen als die 7: 9 vgg. 14: 1 vgg. 15: 2 vgg. 19: 14 geteekend worden. Het meest aannemelijk is de onderstelling, dat de Schrijver in deze tafereelen anticipeert, iets waartoe de oeconomie van zijn boek hem wel noodzaakte, omdat hij met eigenlijke dooden niets aanvangen kon. Ook duidt hij zelf dit aan, door bij de beschrijving der heerlijkheid van deze ontslapenen *futuren* te gebruiken, 7: 15 vgg., gelijk hij dan trouwens ook zulke zielen reeds optreden laat, die nog niet gestorven waren, bijv. die uit de groote verdrukking komen, 7: 14, die de overwinning hadden van het beest, 15: 2, dezelfden alzoo, die hij 20: 4 deel geeft aan de eerste opstanding.

Hoe hij zich nu die opwekking dacht, als daad van God of als werk van Christus, dat zegt hij wel niet met zoovele woorden; maar dat hij Christus niet beschouwt als den opwekker der dooden, dat blijkt hieruit, dat hij in het hoofdstuk der twee opstandingen, 20: 4, 5 en 20: 11—15, den Christus in 't geheel niet optreden laat, terwijl alleen God aan de oude schepping een einde maakt, 20: 11 en de nieuwe in het aanzijn roept, 21: 1—5 [1]). Ook geeft hier 11: 7 vgg. licht. De opwekking der twee profeten wordt beschreven met deze woor-

[1]) Van Oosterzee (a. w. bl. 446) denkt bij 20: 11 aan den troon van Christus, maar zonder grond en in strijd met 21: 5. Verg. 20: 11*b*. „De zittende op den troon," zonder nadere bepaling is altijd God zelf.

den: πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ εἰσῆλθεν ἐν αὐτοῖς, 11: 11. Volkmar [1]) vindt in deze pericope eene vrij uitvoerige teekening van de voorstelling des schrijvers omtrent Jezus' eigen opstanding: „De tweede oorkonde over de opstanding van den Gekruisigde hebben wij in de tusschen Aug. 68 tot Jan. 69 onzer tijdr. geschreven *Openb.* van Johannes. Zij gaat in haar geheel uit van de zekerheid, dat het Lam, hetwelk geslacht is, leeft en de koninklijke regeering heeft over de geheele wereld. Maar ook een nadere bepaling van de wijze, waarop de Gekruisigde gestorven en opgewekt is, wordt ons hier gegeven. Daar de Schrijver zeer hangt aan zijn Israël, zoo wil hij het, C. 11, ter goeder ure nog opwekken zich te bekeeren tot het geslachte Lam, tot dengene die toch alleen zijn Messias is. — Reeds het geheele Oude Testament, wil hij zeggen, de Wet en Profeten, alzoo persoonlijk Mozes en de Profeet Elia, zijn de getuigen voor den zij 't ook gekruisigden Messias. Gij hebt hiervoor ook in de beide Jacobussen twee bloedgetuigen in uwe eigene stad [2]). Zij, gelijk alle martelaars van den Jezus-Messias, zijn wel, juist even zoo als hij, door het dier, dat uit den afgrond opkomt, de godevijandige wereldmacht, overwonnen, gedood, tot vreugde van allen, die door hunne getuigenis gelijk door zijn woord gepijnigd waren. Maar zij hebben toch de zegepraal behaald, zij triumfeeren over de geheele wereld gelijk hij; zij waren dood, zij zijn evenwel opgewekt geworden gelijk hij, en verhoogd tot Gods troon. En allen zullen hen, gelijk hem, nog zien heerschen van uit den hemel, 11: 3—12. In allen deele worden alzoo deze martelaars (Mozes en Elia, in wie de eerste *martyres* of getuigen der messianiteit van Jezus terugkomen, of die hunne Oud-Testamentelijke getuigenis slechts luide herhalen) aan het geslachte, maar tot Gods troon verhoogde Lam ter zijde gesteld. Wat zegt hij nu nader omtrent hunne, bijgevolg *zijne* begrafenis, omtrent hunnen, bijgevolg *zijnen* triumf over dood en graf? „En hun lijk is op de straat der groote stad, die aan Sodom en Egypte gelijk is (in hunne ongehoorzaamheid jegens God), waar ook hun Heer gekruisigd werd.

[1]) G. Volkmar, *Die Religion Jesu*, u. s. w. 1857. S. 79 fgg.

[2]) Hiervoor bestaat geen grond. De *Apoc.* behoeft niet eens aan twee bepaalde profeten te hebben gedacht: hij bedoelde wellicht de boetprofeten in het algemeen, die als Mozessen en Eliassen optraden.

En men ziet hun lijk drie dagen en een halven dag, en men zal niet dulden, dat hunne lijken in een graf gelegd worden; ook de aardbewoners zullen zich over hen verblijden en elkander geschenken zenden (elkander geluk wenschen), omdat deze twee Profeten de aardbewoners (met hunne getuigenis) gepijnigd hadden. En na de drie en een halven dag kwam levensgeest van God in hen (ἐν αὐτοῖς), en zij stelden zich op hunne voeten, en groote vrees viel op degenen, die hen zagen. En zij hoorden eene groote stem van den hemel alzoo spreken: Komt herwaarts op! En zij voeren op naar den hemel in de wolk, en hunne vijanden aanschouwden hen." — Blijkbaar alzoo is hier slechts algemeen toegepast wat de Schrijver geloofde omtrent het lot van Jezus, die door de wereldmacht gedood, maar na drie dagen opgewekt en in den hemel verhoogd was. De drie dagen worden, naar de rekenwijze dezer dichterlijke profetie, volgens welke alle verdrukkingstijd eenen tijd, twee tijden en een halven tijd duurt, ook tot drie en een halven dag. Verder had de Ziener met brandende smart ondervonden, hoe zijn volk te Jeruzalem zich verheugd had over den marteldood van de beide getuigen van Jezus, de twee Jacobussen (*Hand.* 12: 3. Josephus, *Antiq.* XX. 9, 1.), juist even blind, als ook de heidedenen te Rome zich telkenmale verblijdden, als een der getuigen van Jezus met de voor hen onverdragelijke getuigenis geslacht werd. Deze ondervinding wordt door hem ook op Jezus overgedragen, en wat hij met vast vertrouwen hoopt, dat alle aardbewoners, de heidenen vooraan, Christus nog tot hunne ontzetting zullen zien zitten ter rechterhand Gods, en met schrik de waarheid der stem: Vaar op herwaarts! ervaren, dat ziet hij in den geest reeds bij den dood van Christus en zijne getuigen verwezenlijkt. Ook in zoover is eindelijk het lot van Jezus algemeen toegepast, als het overgedragen wordt op al zijne getrouwen; in hen allen ziet hij het wezenlijk zich slechts herhalen." Men kan hiermede ook nog 12: 5 vergelijken, waar van het kind der vrouw, met de zon, maan en sterren bekleed of verheerlijkt, gezegd wordt dat het ἡρπάσθη (uit de macht van ὁ δράκων) πρὸς τὸν θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ, vs. 5. Deze voorstelling van Volkmar, misschien wat al te gedetailleerd uitgewerkt, is buiten twijfel de juiste. Ook Düsterdieck (a. w., S. 367) erkent hier merkwaardige analogie, al ontkent hij, waarvoor inderdaad ook geen grond is, dat de drie en een halve

dag verklaard moeten worden uit de herinnering der *drie* dagen van de opstandingsgeschiedenis van Jezus (S. 368). Ook S. 370 zegt hij: „In deze hunne verheerlijking zijn de twee getuigen minder aan Elias (2 *Kon.* 2: 11), dan aan hunnen Heer zelven gelijk, gelijk dan ook hun dood uitdrukkelijk met zijne kruisiging vergeleken wordt." Ook Ebrard [1]) erkent dit: „Deze gebeurtenis herinnert blijkbaar de opstanding en hemelvaart van Jezus, gelijk ook reeds de dood der twee getuigen in parallelie gezet wordt met den kruisdood van Christus." Wat evenwel de νέφελη, 11: 12 betreft, zoo kan evengoed de νέφελη van *Hand.* 1: 9 de dochter van die der *Apocalypse* zijn, als omgekeerd, zoodat men wellicht, de woorden van Düsterdieck (S. 370) omkeerende, moet zeggen: „De wolk, *Hand.* 1: 9, herinnert ons de wolk, *Openb.* 11: 12."

Het blijkt alzoo niet, dat de schrijver zich de opstanding van den Christus anders gedacht heeft dan die der geloovigen, al is hem ook de onderscheiding te beurt gevallen, dat hij reeds spoedig na zijnen dood opgewekt is.

Geheel anders schijnt het te wezen met zijne leer over Jezus' dood; deze schijnt ook in de *Apocalypse* zulk eene beteekenis te bezitten, als zij alleen bij de onderstelling van eene metaphysische bovenmenschelijke natuur hebben kan, even als dit bijv. met de Paulinische verzoeningsleer het geval is; deze namelijk hangt onafscheidelijk samen met zijne beschouwing van den Christus als tweeden Adam, die, als *oorspronkelijk pneumatisch* mensch, ja wel *mensch* is, maar toch een wezenlijk hooger wezen dan alle overige Adamszonen, als die *oorspronkelijk psychische* menschen zijn.

Met betrekking tot dit onderwerp nu komen in de *Apoc.* de volgende uitspraken voor: *a.* dat Christus ons van onze zonden losgemaakt (volgens eene andere lezing: gewasschen) heeft in of door (ἐν) zijn bloed, 1 : 5, — *b.* dat hij uit alle volken Gode gekocht heeft in of door (ἐν) zijn bloed, 5 : 9, terwijl er 14 : 3, 4 gesproken wordt van de zoodanigen, die van de aarde gekocht of uit de menschen gekocht zijn als een eerstelingsgave voor God en het Lam; — *c.* dat de geloovigen den Satan, die hen dag en nacht bij God aanklaagde, overwonnen hebben wegens

---

[1]) J. H. A. Ebrard, *Die Offenbarung Johannis*, 1853. S. 345.

(*διά c. accus.*) het bloed van het Lam, 12 : 11; en *d.* dat zij (degenen die komen uit de groote verdrukking) hunne kleederen hebben gewasschen en wit gemaakt in of door (*ἐν*) het bloed van het Lam, 7 : 17.

Dat de *Apocal.* inderdaad aan den dood van Jezus de allergewichtigste beteekenis heeft toegekend, blijkt reeds uit het feit, dat hij hem bijna uitsluitend laat optreden als het geslachte Lam, of anders met zulke qualificatiën, die op zijnen dood terugwijzen, natuurlijk dan, wanneer hij den Christus voorstelt in betrekking tot zijne gemeente of ook tot den Vader, niet wanneer de Christus tegenover zijne vijanden optreedt. Dan verschijnt hij veeleer als een krijgsheld op een wit paard, gelijk de Romeinsche triumfatoren, 6 : 2, 19 : 11, al wordt hij zelfs in dezen samenhang eens het Lam genoemd, 17 : 14. Ja eens laat de Schrijver zich zelfs de uitdrukking *ἡ ὀργὴ τοῦ ἀρνίου*, 6 : 6, ontvallen, die bewijst dat het woord Lam hem bijna gold voor *naam* van den Christus; anders toch zou deze voorstelling niet alleen onaesthetisch, maar zelfs eenigszins komisch zijn.

Baur (a. w. S. 223) vindt in het woord „Lam" de meest „praegnante uitdrukking voor de offer- en verzoenings-idee." Dat zou zoo zijn als de *Apocalypse*, even als Paulus, den dood van Jezus als *onze verzoening* had beschouwd. Maar nu komt het begrip: *verzoening*, *vergeving*, *niet-toerekening der zonden*, in de *Apoc.* nergens voor, voorloopig afgezien van de zooeven (onder *a.* en *d.*) aangehaalde plaatsen. De plaats der offers wordt volgens het O. T. bekleed door *gebeden*, nml. waar de gelegenheid tot eigenlijke offers ontbrak; en ook de *Apoc.* weet van geene andere offers, dan die in gebeden bestaan, 5 : 8, 8 : 3, 4. Baur toont aan, dat de schrijver niet aan het *paaschlam* gedacht heeft, zooals Ritschl beweert, maar dat hij deze benaming ontleend heeft aan *Jes.* 53 : 7: *ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, καὶ ὡς ἀμνὸς κ. τ. λ.* Ik acht het niet onmogelijk, wegens het woord *ἀρνίον*, dat hem *Jerem.* 11 : 19 voor 't minst mede voor den geest heeft gestaan: *ἐγὼ δὲ ὡς ἀρνίον ἄκακον ἀγόμενον τοῦ θύεσθαι.* Maar uit het gebruik van *Jes.* 53 : 7 volgt nog volstrekt niet, dat onze schrijver den dood van Jezus zoo opgevat heeft, als de overige schrijvers des N. T. dit doen, op grond van andere verzen uit dit Hoofdstuk, aangezien hij nergens de uitdrukkingen: *voor onze zonden gestorven, onze zonden gedragen*, enz. bezigt.

Heeft de *Apoc.* geleerd: *verzoening onzer zonden door het bloed*

des kruises, en derhalve, zij 't ook niet met deze woorden, *rechtvaardiging uit genade*, dan staat deze leer niet alleen in geenerlei samenhang met het geheel der overige voorstellingen van den schrijver, maar dan was zij bij hem veeleer eene bepaalde *inconsequentie*, aangezien zijne leer omtrent den ὁδὸς τῆς σωτηρίας iedere zoodanige verzoeningstheorie volstrekt buitensluit.

De schrijver staat namelijk geheel op het standpunt der werken, al denkt hij bij de ἔργα alleen aan de *zedelijke* en *godsdienstige* werken, niet aan de *ceremonieële*, die ook voor hem hare waarde verloren hadden.

Wat is hem de inhoud van het eeuwige Evangelie? 14 : 6. Is het *vergeving van zonden?* de *vadernaam* Gods? Neen, 't is de verkondiging van den vergeldenden God! „Vreest God, en geeft hem eere: want de ure zijns oordeels is gekomen; en aanbidt hem, die den hemel, en de aarde, en de zee, en de fonteinen der wateren gemaakt heeft." Alles komt slechts aan op de *werken*, en zelfs het geloof wordt hier als *werk* opgevat. In de 7 brieven wordt onophoudelijk op de *werken* gewezen. Maatstaf van het lot, dat ieder eens van God toegedeeld wordt, zijn alleen de *werken*, 2 : 23. 14 : 13. 18 : 6. 20 : 12, 13. 22 : 12. En niemand wordt zalig, wanneer zijne werken niet een bepaalde maat *vol* maken, 3 : 2. Het blinkende witte kleed, dat aan de gemeente, als de bruid des Lams, wordt gegeven, is geen genadegave, maar is τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων zelven, 19 : 8 [1]). Voegt Düsterdieck (a. w. S. 533) hieraan deze opmerking toe: „In het ἐδόθη αὐτῇ ἵνα κ. τ. λ. komt de herinnering aan de door God geschonken genade, als grond en bron der eigen δικαιώματα van de heiligen, op eene fijne wijze uit;" dan is die wijze wel wat al te fijn voor den Apocalypticus, omdat men, bij deze interpretatie, ook de kroon, die Christus ontvangen heeft, eene *genadegave* zou moeten noemen, ἐδόθη, 6 : 2.

Deze ἔργα omvatten natuurlijk het geheele zedelijke en godsdienstige leven, zooals de Apocalypticus dat opvatte; de norma van dat leven zijn de ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ, 12 : 17. 14 : 12. 22 : 14, die begrepen zijn in de wet Gods, in het O. Testament;

---

[1]) Hoe zeer dwaalt de Wette (a. w. S. 7), als hij beweert, dat de schrijver zich nog wel niet geheel van het Oud-Testamentelijke theocratisme losgemaakt heeft, maar dat hij toch geene andere gerechtigheid kent dan die door het bloed van Christus, dus de Paulinische.

immers tusschen Mozes en Christus bestaat in dezen deele geen verschil; de ᾠδή, die de gezaligden aanheffen, is die van Mozes, den knecht Gods, en van het Lam, ééne en dezelfde ᾠδή, 15 : 3. Nevens die geboden komt nu natuurlijk nog de μαρτυρία van Jezus Christus of de πίστις van Jezus, 12 : 17. 14 : 12, en speciëel „het bewaren van de woorden der profetie van dit boek," 1 : 3. 22 : 7.

De godsvrucht draagt bij hem dan ook nog het Oud-Testamentelijk karakter van *vreeze* Gods, 11 : 18. 14 : 7. 15 : 4. 19 : 5, de zaligheid van *loon*, 11 : 18. 22 : 12. Van de plichten jegens elkander wordt in de *Apocalypse* zelden gewaagd, daar toch de *liefde*, 2 : 4, 19, veeleer de liefdeijver voor God of Christus is, dan in 't bijzonder de broederliefde, al is deze daaronder misschien begrepen; slechts eens wordt de διακονία der geloovigen geroemd, 2 : 19. Zietdaar alles!

Voor 't overige kan men alle door hem geprezen werken onder deze *drie* rubrieken rangschikken, die er eigenlijk slechts twee zijn, omdat de eerste veeleer de onderstelling is van de twee andere:

1°. Het geloof als vasthouden aan de *belijdenis*, ook de getuigenis van Jezus, het woord Gods genoemd. Vooral hecht hij groot gewicht aan hetgeen hij rechtzinnigheid acht, tegenover antinomistische en paganistische afdwalingen. 2 : 2, 6, 9, 14, 15, 20, 24. 3 : 4, 9, 11.

2°. Maagdelijke reinheid, wel bepaaldelijk *in re venerea*, tot aan geheele onthouding van het huwelijk toe. 3 : 4. 14 : 4. 5; 16 : 5.

Baur acht het evenwel twijfelachtig „of met de uitdrukking παρθένοι, die niet bevlekt zijn met vrouwen, de onthouding des huwelijks eigenlijk of oneigenlijk bedoeld wordt, of zij niet een beeld is van het *onberispelijk zijn*, van de zedelijke reinheid, die het wezenlijke begrip van den christen is." (a. w. S. 225).

De Wette (*Kurze Erklärung der Off.*, 1848, S. 144 fg.) zegt, dat ongehuwd leven niet bedoeld kan zijn: „want hoe zou van het getal der 144000 een apostel Petrus en anderen, die gehuwd waren, buitengesloten kunnen zijn? Ook is geenszins bedoeld de reinheid van afgoderij, van Bileamisme of van haeresie; even min zedelijke reinheid in 't algemeen; maar de onthouding van alle onkuischheid en hoererij, die naar apostolische zienswijze in verbinding met den afgodendienst gedacht werd."

Düsterdieck (a. w. S. 462) merkt terecht op, dat de uitdrukking *„met de vrouwen"* in die algemeenheid deze verklaring afsnijdt, en dat er alzoo niet wel iets anders overblijft, dan met Augustinus en anderen deze uitdrukking in den eigenlijken zin op te vatten, en te erkennen, dat hier de geheele onthouding van allen sexuëelen omgang als de hoogste graad van heiligheid voorgesteld wordt. Eindelijk

3°. Die trouw, die tot *martelaarschap* in staat stelde, en, in de dagen der (Neronische) vervolging daarop bij alle uitstekende christenen uitliep, 2 : 10, 13 enz. Daartoe behooren vooreerst de zoo vaak genoemde ὑπομονή, 1 : 9. 2 : 2, 3, 19. 13 : 10. 14 : 12, in verdrukking en lijden, dan standvastigheid in het niet verloochenen van den naam of het geloof van Christus of woord van God, 2 : 13. 3 : 8, enz., en ten laatste vooral getrouwheid tot in den dood of het martelaarschap zelf, 2 : 10, 13, 26. 6 : 9—11. 12 : 11. 16 : 6. 17 : 6. 18 : 24. 19 : 2. 20 : 4.

Vindt Düsterdieck in den raad, dien Christus of de Geest, 2 : 18, aan de gemeente der Laodicensen geeft, een echt evangelische voorstelling, zoodat het „goud" hier beteekent de geestelijke heilgoederen, die de eenige Heiland alleen schenken kan, terwijl de „witte kleederen" hetzelfde zullen aanduiden, de „oogenzalf" de verlichtende gave des Heiligen Geestes, dan heeft hij *ex analogia fidei* geïnterpreteerd, zonder met den geest van dit boek te rade te gaan. Want men moet wel van alle goden verlaten zijn, om den zelfroem der Laodicensen, dat zij rijk en verrijkt zijn en geens dings gebrek hebben, van eigene gerechtigheid te verklaren. Op het standpunt van den Apocalypticus, met zijn ὅτι ἄξιοί εἰσιν, 3 : 4, is de eigene gerechtigheid niet met een zoo zwarte kool geteekend, als in de protestantsche dogmatiek. Wij hebben veeleer aan een ontaard Paulinisch liberalisme te denken, dat allicht tot een betrekkelijk indifferentisme kon overslaan, tot een zich rijk roemen in de genade (of in de γνῶσις van 1 *Cor.* 8 : 1), gepaard met verflauwden godsdienstijver en verslapte zedelijkheid, een toestand, die voor onzen Apocalypticus object van walging en van ironie was; ook van ironie, gelijk Ebrard (a. w. S. 210), zeer juist opmerkt: „Weil er (der Laodicener) nun so jämmerlich in sich, und so doppelt jämmerlich durch seinen Selbstbetrug ist, so giebt der Herr im wunderbarem Anflug von heiliger (??) Ironie — ihm *den Rath*, dreierlei zu thun, u. s. w." Ook Düsterdieck vindt hier eene

zekere ironie. In samenhang met de geheele leer omtrent den weg des behouds in de *Apoc.* is het zonneklaar, dat de drie dingen, die Christus de Laodicensen raadt van hem te koopen, juist de drie zoo even opgesomde voortreffelijkheden zijn, terwijl het *παρ᾽ ἐμοῦ* wellicht tegenover een „van pseudoapostelen" staat. De oogenzalf, die de oogen geneest en verlicht, kan niet anders zijn dan de *zuivere leer*, in tegenoverstelling van al die dwalingen, die de schrijver reeds in vroegere brieven had bestreden, maar die hij zich hier misschien in 't algemeen als antinomisme denkt. De witte kleederen, tegenover de naaktheid, beteekenen blijkbaar *kuischheid*, onbevlekte reinheid *in re venerea*, gelijk het goud, dat beproefd uit het vuur komt, geloofstrouw, in het vuur der verdrukking beproefd, aanduidt, 1 *Petr.* 1 : 7.

Onder deze drie voortreffelijkheden wordt vooral de hoogste trap van de laatste, nml. het martelaarschap voor het geloof, in dit boek uitermate verheerlijkt. Ja, ook de deugd der *παρθένοι*: intusschen de schrijver denkt zich dezen tegelijk als martelaars, wel niet identisch met de 144000 van 7 : 4 vgg., gelijk Düsterdieck aantoont, maar toch begrepen in de ontelbare schare van 7 : 9, die allen met witte stolaas bekleed zijn, *omdat zij komen uit de groote verdrukking*, 7 : 13, 14. Alleen de martelaars verkrijgen deel aan de *eerste* opstanding, 20 : 5, en het offer huns levens, dat zij hier voor de getuigenis van Christus of het woord van God hebben gebracht, wordt rijkelijk vergolden door een duizendjarig leven en heerschen met Christus op aarde, nog vóór dat de eigenlijke eindcatastrofe aangebroken zijn zal. De „overigen der dooden" worden niet levend, dan nadat de duizend jaren voleindigd zijn, 20 : 4.

Dat de schrijver dit voorrecht *alleen* aan de martelaars, en niet aan de overige geloovigen toekent, wordt wel door Düsterdieck en anderen geloochend, maar wordt door den schrijver zelven, *vs.* 4, uitdrukkelijk gezegd. De schrijver verdeelt deze bevoorrechten in twee categorieën (1°. de zielen dergenen, die onthoofd waren om de getuigenis van Jezus en om het woord van God; en 2°. diegenen (*οἵτινες*) die het beest en zijn beeld niet aangebeden hadden, en die het merkteeken niet ontvangen hadden aan hun voorhoofd en aan hunne handen), die eigenlijk slechts ééne categorie zijn, maar waarvan hij de laatsten uitdrukkelijk noemt, omdat hij de tegenwoordige vervolging om praktische

redenen op den voorgrond wil plaatsen. De tweede categorie omvat alle geloovigen in den tijd dezer vervolging, gelijk blijkt uit 13 : 8 en andere plaatsen, maar ook alleen dezen. Zoo blijven er dan, behalve deze twee categorieën, nog een groote menigte geloovigen over, die vóór den tijd dezer vervolging reeds ontslapen waren, of die zich bevonden op plaatsen, waar de vervolging minder fel woedde.

Düsterdieck komt dan ook tot de zeer bizarre voorstelling, dat volgens de *Apoc.* op den eigenlijken of grooten opstandingsdag, die 21 : 11 vgg. beschreven wordt, alleen de verdoemden uit de dooden opstaan. Bij deze onderstelling zou eigenlijk dit laatste en gewichtigste oordeel geheel overbodig wezen, daar *alle* geloovigen reeds in zaligen toestand verkeerden, en de scheiding derhalve reeds volkomen voltrokken was, zoodat er niets overbleef dan den zaligen toestand der eersten te verhoogen, den rampzaligen der laatsten te voltooien, zonder dat er, bij reeds volbrachte absolute schifting en scheiding, meer van een oordeel sprake kon zijn. Men weet waarlijk niet recht, waartoe in 't geheel de duizend jaren nog dienen, als het alle mogelijke geloovigen zijn, die eerst duizend jaren met Christus op aarde regeeren, om onmiddellijk daarna eeuwig met hem te regeeren in het hemelsche Jeruzalem, 22 : 5, terwijl nu, volgens de gestrenge vergeldingsidee der *Apocalypse*, zij die hier hun leven opgeofferd hebben, daarvoor ook een goddelijk equivalent moeten ontvangen. Ook mag men wel vragen: zoo bij de tweede opstanding alleen de verdoemden opstaan, waar blijven dan de christenen, die vóór de Neronische vervolging hun eigen dood gestorven zijn? waar de vromen uit het oude Israël? Want aan de eerste opstanding hebben alleen de martelaren en zij die in de dagen van genoemde vervolging getrouw gebleven zijn, deel, anderen in geen geval. Inderdaad, niets is zoo zeker als dit, dat volgens de *Apoc.* (20 : 1 vgg.) alleen aan de martelaren, tot vergoeding voor het hier opgeofferde leven, het voorrecht van een duizendjarig leven in heerlijkheid, vóór de eind-catastrophe, geschonken worden zal. — De schrijver hecht aan het martelaarschap eene zoo groote waarde, dat hij zelfs den tijd der parousie afhankelijk stelt van het vervuld of vol geworden zijn van het getal der martelaars, 6 : 11.

Wanneer wij dit alles wèl overwegen, dan kan de *Apoc.*, tenzij wij hier aan eene inconsequentie moesten denken, ook den

dood van Jezus wel niet anders beschouwen dan als het hoogste en meest volkomene martelaarschap, hetwelk, in samenhang met zijne daarop gevolgde verheerlijking, voor de volgelingen van Jezus slechts deze beteekenis kan hebben, dat het ook hen zelve tot opoffering des levens voor de zaak des geloofs in staat stelt [1]. Als zoodanig was de dood van Christus tevens dat feit, dat noodig was, om eene gemeenschap van reine, heilige, godgewijde menschen te stichten, aangezien dit feit hen verlost van de vrees voor het allerergste, waarmede de wereldmacht of de Satan den geloovige kan bedreigen om hem tot afval te verleiden, nml. voor den dood, omdat dit feit alzoo voor hen de macht van den Satan of zijne wapenen verbreekt, en de gemeente tot eene wereld- en Satan-overwinnende macht verheft.

Ook op dit standpunt kan de dood van Christus voorgesteld worden als een prijs, dien hij heeft moeten betalen, om zulk een godgewijde gemeente voor zich zelven of voor God te koopen. 5 : 9. 14 : 3, 4. Hoofdst. 1 : 5 stemt met deze voorstelling volkomen overeen; want dat verbreken van de macht der verleiding door Christus is inderdaad een losmaken der geloovigen van den band, die hen aan de zonde vastketende. Meer toch drukt het woord λύσαντι niet uit, zoo als Cod. A. C. enz. lezen, tegenover λούσαντι van Cod. B. en *Vulg.* Behalve de gronden, voor de eerste lezing aangevoerd door Düsterdieck (a. w. S. 93), komt nog, dat het subject van het met λούειν synonieme woord πλύνειν 7 : 14 en 22 : 14 (volgens Cod. A. *Vulg.* etc., tegenover Cod. B., die heeft: ποιοῦντες etc.) de persoon zelf, wiens zonden afgewasschen worden, en niet de Christus is. Wordt verder 7 : 14, gezegd, dat de daar genoemde personen hunne kleederen hebben gewasschen en witgemaakt in of door (ἐν) het bloed des Lams, dan is deze uitdrukking zelve, bij de gewone verzoeningstheorie, voor 't minst zeer vreemd, omdat bij deze theorie immers het Lam dit gedaan zou moeten hebben: men kan toch op het standpunt van Paulus niet zeggen: „wij hebben ons zelve door het bloed van Christus van onze zonden verlost of met God verzoend of van zonden rein gemaakt." Onjuist is dan ook tot op een zekere hoogte, wat Beda (Düster-

[1]) Zelfs van Oosterzee, a. w. bl. 419, acht het niet volkomen zeker, dat de Apocalypticus zich den Gekruisigde denkt als offerlam, voor de zonden der wereld geslacht. Hij zegt: „Er is nauwelijks twijfel aan," enz.

dieck a. w. S. 291) opmerkt: „Non de solis martyribus dicit, illi enim sanguine proprio lavantur." Want de schrijver bedoelt juist dit laatste, maar stelt dit voor als vrucht van den dood des Lams; het bloed des Lams is de kracht, die hen tot het martyrium — het zelven waSschen van hunne kleederen — in staat stelde. Immers de schrijver noemt ze uitdrukkelijk martelaars; „Dezen zijn het die komen uit de groote verdrukking." Ook de witte *stolaas* doen ons bepaaldelijk denken aan degenen, die in de groote verdrukking door getrouwheid tot in den dood hebben overwonnen, 6 : 11. — Eindelijk 12 : 11 laat zelfs niet eens een andere dan de door ons gegevene verklaring toe. Van „onze broederen" *vs.* 10, wordt daar gezegd, dat zij zelve den Satan, hun aanklager bij God, overwonnen hebben, niet, dat Christus dat voor hen gedaan heeft; maar zij hebben hem overwonnen *διὰ τὸ αἷμα* van het Lam, enz., wat niet beteekent: „door" (*διά* c. *Gen.*), maar: „wegens," of uit kracht van het bloed des Lams en uit kracht van het woord hunner getuigenis. Waarin bestond die overwinning? Het wordt er uitdrukkelijk bijgevoegd: „en zij hebben hun leven niet liefgehad tot den dood," zij zijn derhalve den marteldood gestorven. Het ondergaan van den marteldood, deze daad der overwinning van den Satan, wordt hier uit twee oorzaken afgeleid, die wezenlijk onafscheidelijk samenhangen, *a.* het bloed des Lams, dat hun daartoe de kracht gegeven heeft, en *b.* het woord hunner getuigenis waarin zij deze kracht, hun door het bloed des Lams verleend, hebben geopenbaard, en dat werkelijk de oorzaak is, waarom hunne vijanden hen hebben gedood. Hoe grootelijks dwaalt de Wette, als hij van het tweede *διά c. Acc.* zegt, dat hier *διά c. Gen.* gepaster geweest ware en dat *διά c. Gen.* hier staat door eene soort van zeugma. Zij zijn toch niet *door middel van*, maar *om* hunne trouwe belijdenis gedood. Het eerste zou niet eens gezonden zin hebben, en de Wette toont, dat hij van dit *vers* weinig begrepen heeft, als hij er bijvoegt: „ten minste mag men niet aan eene *causa meritoria* denken."

Uit dit alles blijkt ons alzoo, dat de leer van den Apocalypticus over de beteekenis van Jezus' dood niet een inconsequentie is, maar volmaakt past bij zijne leer over den weg des behouds. De martelaren worden meer of min op één lijn met Christus geplaatst, al blijft de afstand groot, 2 : 27. 3 : 21 (*ὡς κἀγώ κ. τ. λ.*); hunne heerlijkheid heeft groote analogie met de zijne; hij voert

krijg tegen en overwint zijne vijanden, niet alleen, maar vereenigd met *degenen*, die met hem zijn, de geroepenen, en uitverkorenen en geloovigen, 17: 14, die als heirlegers in den hemel hem volgen op witte paarden, 19: 14, gelijk hij zelf op een wit paard gezeten is, *vs.* 11. Dat toch dezen, en niet de Engelen bedoeld worden, blijkt uit de vergelijking van *vs.* 14 (gekleed met wit en rein fijn lijnwaad) met *vs.* 8, en wordt reeds 3: 26, 27 aangeduid. Toch blijft het onderscheid nog groot, omdat Jezus de Messias-koning natuurlijk hoog staat boven zijne onderdanen, die hunnen rang van den koning ontvangen. De koning toch is uitdeeler van alle rangen, waardigheden en heerlijkheden in zijn rijk; van constitutioneele koningen met beperkte macht, en van machten in den staat, die nevens de koninklijke staan, had de oudheid geen denkbeeld, allerminst de Oosterling.

Intusschen kan men vragen, of aan den Christus toch niet namen worden gegeven, die zijne metaphysische goddelijkheid aanduiden, en of deze laatste ook niet volgt uit zooveel, wat hij in de zeven brieven van zich zelven getuigt?

Van dit feit heeft Baur (a. w. S. 215 fg.) eene verklaring gegeven, die wel niet geheel juist is, maar die ons toch op den juisten weg brengt: „Dat de *Apocalypse* aan den Messias den Jehova-naam toekent, stelt 22: 13 buiten allen twijfel. Hij is hier, gelijk uit *vs.* 12 en 19 blijkt, de sprekende [1]). Van zich zelven zegt hij alzoo: „Ik ben de *A* en de *Ω*, de eerste en de laatste, het begin en het einde. Al deze praedicaten zijn slechts eene andere uitdrukking voor de elders voorkomende omschrijving van den Jehova-naam door: „die is en die was en die komt.'' In denzelfden zin, in welken God, de Albeheerscher. zoo genoemd wordt, heet ook hij de *A* en de *Ω*, het begin en het einde, 1: 8. 21: 6. De nieuwe naam, die 3: 12 aan den Messias gegeven wordt, dezelfde naam, van welken 19: 12 wordt gezegd, dat niemand hem kent dan hij zelf, is de onuitsprekelijke Jehova-naam, van welks werking niet slechts de latere rabbijnsche theologie, maar ook reeds het boek *Henoch* c. 68: 20 vg. zoo veel wonderbaars weet te verhalen. Daarvoor pleit ook

[1]) Zie boven, bl. 377. Te dezer plaatse is God de sprekende of althans het subject. Eigenlijk is noch God, noch Christus hier de sprekende, maar de God en Christus repraesenteerende Engel.

de eigenaardige samenhang, waarin 3: 12 de naam van den Messias met de namen der uitverkorenen en des nieuwen Jeruzalems gebracht is. Een talmudische overlevering leert, dat drie dingen met den Godsnaam genoemd worden: De rechtvaardigen, de Messias, en Jeruzalem. Het eerste wordt uit *Jesaj.* 43: 7, het tweede uit *Jerem.* 23: 6, het derde uit *Ezech.* 48: 35 bewezen. Op deze traditie slaat *Op.* 3: 12 terug. 't Is één en dezelfde naam, gelijk blijkt uit vergelijking van 14: 1, waar slechts de naam van God en van den Messias genoemd wordt, en van 2: 17, waar den overwinnaar een naam wordt beloofd, dien niemand kent als de ontvanger, blijkbaar dezelfde geheime naam, die volgens 19: 12 ook de Messias draagt. Jehova, of God in den hoogsten zin, wordt alzoo de Messias genoemd; maar hij wordt ook zoo slechts *genoemd*, zonder dat men uit dezen naam mag besluiten tot eene waarachtig goddelijke natuur, die hem toegekend worden zou. Want als den Messias de Jehova-naam op dezelfde wijze toekomt, als dezelfde naam ook gegeven wordt aan de rechtvaardigen en aan de stad Jeruzalem, zoo blijkt hieruit duidelijk, welk eene uitwendige beteekenis deze naam hier heeft."

Zoo Baur. Van Jeruzalem en de uitverkorenen is deze redeneering volkomen juist, en daarom van den Christus ook voor 't minst ten deele. Maar 't is nog iets anders, alleen den *naam* van Jehova te dragen, iets anders te zeggen: *Ik ben Jehova;* of zich reëel eigenschappen toe te kennen, die wezenlijk goddelijk zijn, zooals het beloonen en straffen der goeden en boozen, het uitdeelen van alle hemelsche heerlijkheid, het doorzoeken van harten en nieren, enz. De verklaring van Baur moet nog met éénen trek aangevuld worden, om volkomen te zijn, nml. met dezen, dat in de Schrift personen, die God (of Christus) repraesenteeren, werkelijk in den persoon van God (of Christus) optreden, gelijk een gezant optreedt in den persoon zijns zenders. Zulke personen gebruiken niet de formule: „Ik zeg u in den naam van, enz." maar spreken zoo, alsof God zelf de sprekende persoon ware [1]), vaak evenwel met eene zekere (inconsequente) wisseling van subject, zoodat nu en dan in dezelfde rede „ik" God zelven, en ook den gevolmagtigde Gods beteekent. *Gen.* 18: 13 wordt de Engel van Jehova *Jehova*, *Exod.*

[1]) Vergl. Knobel, *Profetism.*, I. S. 194.

3: 1, 4 wordt hij *God* genoemd. Verg. ook *Gen.* 31: 11 met *vs.* 13. *Exod.* 14: 16 met *vs.* 24. Hij spreekt in den persoon van Jehova als *ik*, *Gen.* 18: 13—33. *Exod.* 3: 6. Vooral vergelijke men *Exod.* 23: 20 vgg. *Josua* 5: 13—6: 2. *Jesaj.* 63: 9, 10, enz., met één woord, al die plaatsen, die de oude dogmatische werken in den *locus* over den *tweeden persoon der triniteit* uit het O. Testament aanhalen. Deze methode nu wordt ook door den Apocalypticus gevolgd.

Ten bewijze daarvan beroepen wij ons op 10: 1—11: 3. Daar teeedt die Engel op, van wien wij boven (bl. 373, 374) opgemerkt hebben, dat hij op de allermerkwaardigste wijze met den persoon van den Christus gelijkvormig is, zoo zelfs, dat zeer vele van de oudere Schriftverklaarders, en onder de nieuweren, Hengstenberg, beweren, dat deze Engel Christus zelf is. En inderdaad, hiervoor schijnt zeer veel te pleiten. Er pleit niet tegen, dat hij, *vs.* 6, bij God zweert, gelijk, in navolging van Bengel, de Wette (a. w. S. 106) en Düsterdieck (a. w. S. 341) beweeren; dit bewijst alleen, dat hij niet God zelf kan, maar een geschapen wezen moet zijn. Maar, behalve de gelijkvormigheid in de teekening van den engel en van den Christus, pleit er voor *a.* dat deze engel het geopende boek der raadsbesluiten of gerichten Gods (een analagon van het boek, dat het Lam genomen had uit de rechterhand desgenen, die op den troon zat: 5: 7) in de handen heeft, 10: 8, *b.* dat hij den Ziener beveelt op nieuw datgene te profeteeren, wat hij hem uit dit boek bekend maakt, 10: 11, *c.* dat hij 11: 3 spreekt van *mijne* twee getuigen, dus in den persoon van Christus. Hij is dus Christus zelf, en toch is hij Christus niet, omdat hij uitdrukkelijk een *ἄγγελος* genoemd wordt, een *andere* sterke engel, zooals er derhalve meerderen waren. — Ja, er komt nog iets bij: Hengstenberg oordeelt zeer juist, dat het voor een geschapen Engel vermetelheid zou wezen zoo op te treden, als deze Engel, *vs.* 6, doet, omdat slechts God aan de kerk verleenen kan, wat haar hier verleend wordt, en het heeft niets te beteekenen, wat Düsterdieck (a. pl.) daartegen opmerkt, dat Hengstenberg de verkondiging door den Engel-bode met de verleening zelve, d. i. de volbrenging verwart; want wie zoo zweert, moet machtig zijn, dien eed te vervullen; 't is dus een andere vorm van een eed van God bij zich zelven. De Engel is dus 1°. Christus en niet Christus, en 2°. God en niet God. Blijkbaar hebben

wij hier met den Christus-repraesenteerenden Engel, met *zijnen* Engel bij uitnemendheid, te doen, die eenigermate zijn *dubbelganger* is. Ieder mensch heeft zulk een Engel-dubbelganger, *Hand.* 12: 5 [1]). Hiermede stemt het volkomen overeen, dat deze Engel als Christus optreedt, van *mijne* getuigen spreekt, 11: 3, en den Ziener openbaringen en last tot profeteeren geeft, omdat Christus werkelijk dit alles doet door *zijnen* Engel, volgens 1: 1. 22: 16. Hengstenberg heeft weder niet zoo misgezien als hij zoowel 14: 17 als 14: 14 aan den Messias zelven denkt, daar wij hier *vs* 17 weder met dien Engel-*dubbelganger* te doen hebben, reden, waarom ook alleen hetgeen op de uitzending van diens sikkel volgt, breeder uitgewerkt wordt, verg. 14: 16 met 14: 12, 20. De Wette noemt met recht 14: 14—16 een bloot symbolisch voorspel van *vs.* 17 vgg.

Zoo nu laat het zich gemakkelijk verklaren, dat de Christus, die *naar zijn ambt* (of met betrekking tot de gemeente) God zelven vertegenwoordigt, ook woorden spreekt, die eigenlijk God alleen kan spreken, dat hij derhalve spreekt in den persoon van God zelven, zonder dat dit iets bewijst voor zijne goddelijke natuur. De wijsgeerige vraag: of eigenlijk gezegde goddelijke eigenschappen aan geschapen wezens, zij 't engelen of menschen, overgedragen kunnen worden, bestond voor den Apocalypticus niet eens. Dat deze vraag onvoorwaardelijk ontkennend moet worden beantwoord, doet niets ter zake. Heeft zelfs niet de Luthersche kerk eene *communicatio idiomatum* geleerd? Bovendien blijft het nog altijd de vraag, of en in hoever zich de Apocalypticus deze personen, die als uitvoerders der godsregeering optreden, gedacht heeft als *reëele* dragers van de daartoe vereischte goddelijke macht.

Tusschen den Christus en zijne geloovigen bestaat wezenlijk slechts een graduëel verschil, gelijk ook het verschil tusschen den *Eerstgeborene* van de met de zon bekleedde vrouw, en de *overigen van haar zaad*, 12: 1, 17, die derhalve reëel zijne *broeders* zijn, slechts een graduëel verschil zijn kan. De heerlijkheid van den Christus is wezenlijk alleen de Messiaansche heerlijkheid; zij bestaat in het koninklijk ambt, dat hij in het rijk van God bekleedt; hem wordt door God de uitvoering der Messiaansche

[1]) Verg. ook *Matth.* 18: 10. Of deze voorstelling wellicht samenhangt met eene soortgelijke in het Parsisme?

strafgerichten over de vijanden van Gods volk, en het koninklijk beheer in het Messiasrijk zelf, gelijk nu reeds over degenen, die voor dat rijk bestemd zijn, opgedragen.

Wezenlijk is God ook *zijn God*, 2: 7. 3: 12, gelijk hij *onze God* is, en alleen in theocratischen zin is God zijn *Vader*, gelijk God de Vader heette òf van het theocratische godsvolk als één geheel, niet van de individuen, òf later bepaald van den dat volk repraesenteerenden theocratischen koning. Als zoodanig, en niet in metaphysischen zin, heet hij „de Zoon van God," 2: 8, volgens *Ps.* 2, gelijk blijkt uit *vs.* 27, hetwelk ook aan dien *Psalm* ontleend is.

Zelfs de naam ὁ χριστός is hier nog de Oud-Testamentelijke ambtenaam. 11: 15. 12: 10, plaatsen die blijkbaar terugslaan op *Psalm* 2: 2.

Zoo is ook de titel: „Overste van de koningen der aarde; 1: 5 ontleend aan *Psalm* 89: 28, wellicht mede aan *Psalm* 2: 10. 72: 11.

Het komen met de wolken, aan een menschenzoon gelijk, wijst op *Dan.* 7 terug, gelijk dan ook bij de Joden, die van geen God-Christus willen weten, toch de Messias later heette de *Wolkenman,* ענני of בר נבלי. Verg. Düsterdieck, a. w. S. 109.

De zeven geesten Gods, de zeven oogen van het Lam, 1: 4. 3: 1. 4: 5. 5: 6 zijn zeker, wat het beeld betreft, aan *Zach.* 3: 9. 4: 10 ontleend, maar de toepassing van dit beeld op den Messias was voor den Apocalypticus gemotiveerd door *Jesaj.* 11: 2. een tableau, waaruit hij ook de voorstelling genomen heeft van het zwaard, dat uit zijnen mond gaat, en waarmede hij zijne vijanden doodt, 1: 16. 2: 12, 16. 19: 15. Verg. echter tevens *Jesaj.* 49: 2.

Ook de leeuw uit Juda's stam, de wortel Davids, de sleutel Davids, slaan terug op *Gen.* 49: 9. *Jesaj.* 11: 10 en 22: 22. *Openb.* 3: 7. 5: 5. 22: 16.

Deze, voor hem als den Christus bestemde heerlijkheid, heeft hij actuëel zich eerst verworven door zijnen marteldood, als kroon, die hij voor deze zijne overwinning van den Vader heeft ontvangen; nergens wordt dit in verband gebracht met zijne oorspronkelijk metaphysische natuur. Zijn trouw tot in den dood maakt hem waardig het boek der gerichten Gods te openen, en stelt hem alzoo ook tot uitvoerder dier gerichten. Hij opent dat boek in zijne hoedanigheid van Leeuw uit Juda's stam, van Wortel

Davids, d. i. in zijne hoedanigheid van Messias. Daarom alleen treedt hij in dit boek bij voorkeur op als het geslachte Lam, omdat al zijne heerlijkheid samenhangt met zijnen marteldood.

Nog rest ons het onderzoek naar het zedelijk karakter, waarin de Christus van de *Apocalypse* optreedt. Gelijk God zelf in dit boek bijna uitsluitend geteekend wordt uit het oogpunt van zijne majesteit, als Schepper en Heer der geheele wereld, en uit dat van zijne gestrenge vergeldende gerechtigheid, als de sterke, 18: 8, de rechtvaardige, 15: 3. 16: 5, 7. 19: 2, de God van ὀργή en θυμός, die gestreng is in zijne oordeelen en strafgerichten, 6: 10. 11: 18. 14: 10, 19. 15: 1, 7. 16: 1, 19, de God der bliksemen en donderslagen van den Sinaï, 4: 5. 8: 5. 11: 19. 16: 18, aan wiens toorn over zijne vijanden een geëvenredigde liefde of gunst jegens zijne vrienden beantwoordt, zoo geldt dit zelfde ook van den Christus. De zedelijke gezindheden jegens de menschen bij God en Christus zijn scherp verdeeld tusschen liefde en toorn; maar van medelijdende, verschoonende ontfermende gezindheden jegens afgedwaalden en zondaars, van de gezindheden van dien Jezus, die over de verblinding en ellende van zijn wederspannig volk weende, wordt in dit boek niet zeer veel gevonden. „Door plagen en strafgerichten, niet door de zachtwerkende macht der waarheid moet hier het koninkrijk Gods tot stand komen. 't Is niet de door Christus, *Matth.* 13: 29. *Luc.* 9: 55, aanbevolen geest der liefde en zachtmoedigheid, waardoor men geduldig den wasdom van het Godsrijk verbeidt, maar 't is de geest van toorn, die ons uit dit boek tegenademt" [1]. Hieraan beantwoordt de Christus. Zijn grondkarakter is dat van den theocratischen koning; hij is veel minder de Heiland, die het gekrookte riet niet verbreekt, de geestelijke Redder en Behouder, die ook liefde aan zijne vijanden bewijst om ze voor het Godsrijk te winnen, dan de machtige Vorst en Krijgsheld, het zegevierend legerhoofd, dat zijne vijanden verplettert, de koning, die optreedt, om den wijnpersbak van Gods toorn te treden, 19: 15, totdat de daaruit vloeiende bloedzee tot aan de toomen der paarden klimt en een uitgestrektheid van 1600 stadiën bereikt heeft. Zijn kleed is met bloed geverwd, en hij heet: „het Woord (der strafgerichten) Gods;" dat woord, dat als een zwaard uit zijnen mond gaat, om daarmede de heidenen te slaan, 19: 14.

[1]) De Wette, a. w. S. 5.

Hierbij mogen wij evenwel niet voorbijzien, dat het onderwerp van dit boek: „de komst van den Christus, nml. zijne parousie, en wel ten gerichte," als van zelf dit karakter van den Christus op den voorgrond moest doen treden, en dat verder de nood der tijden, waarin de Apocalypticus leefde, den wraakgeest, dien dit boek ademt, wel niet rechtvaardigt, maar toch verklaart.

S. Hoekstra Bz.

EENE STRIJDIGHEID WEGGENOMEN?

Zoo luidt het opschrift (except het vraagteeken) boven een opstel, door den Hoogleeraar Hofstede de Groot in het Februarinommer van W. in L. geplaatst. Het vangt aan met deze woorden: „tot de vele grieven, die sommigen, om aan de gemeente hun vertrouwen op den Bijbel te ontnemen, begeerig opzamelen, behoort mede dat eenige Bijbelschrijvers wel eens onnauwkeurig en slordig zullen zijn."

Het moet toch een wonderlijk soort van menschen wezen, die er slechts op uit zijn om tegen de Bijbelschrijvers „vele grieven op te zamelen", niet met het doel om de waarheid aan het licht te brengen, maar alleen „om aan de gemeente haar vertrouwen op den Bijbel te ontnemen." Maar wat heeft die Bijbel hun dan toch voor kwaad gedaan? Zij schijnen nu eenmaal er behagen in te scheppen om aan te toonen dat „eenige Bijbelschrijvers wel eens onnauwkeurig en slordig zijn."

Wie die „sommigen" zijn, van wie in den aanvang van ons citaat sprake is, heeft de Hoogleeraar ons in een vorig opstel geleerd: het zijn dezulken, die door een Tubinger-bril, d. w. z. alles verkeerd zien. Wisten wij dat niet, dan zouden wij die menschen voor halve duivelen moeten houden, wien het niet te doen is om een naar hun oordeel meer met de waarheid overeenstemmend inzicht over den Bijbel te geven, maar alleen „om aan de gemeente haar vertrouwen op den Bijbel te ontnemen". Maar nu de getuigenis van hen is afgelegd dat zij genoegzaam blind zijn, behoeven wij ze niet te veroordeelen, maar alleen te beklagen, omdat zij niet weten wat ze doen.

Maar wij volgen thans den Hoogleeraar in zijn betoog. De strijdigheid, die er volgens sommigen bestaat tusschen Hand. 9 : 7 en 22 : 9, daar zij op de eene plaats lezen dat de medgezellen

van Paulus op den weg naar Damascus de stem hoorden, op de andere dat zij de stem niet hoorden van hem, die tot den apostel sprak, wil hij wegnemen door te doen zien dat zij, althans in 't oorspronkelijke, niet bestaat. Twee opmerkingen deelt hij ons mede, hooren wij eerst de eerste. Wij vernemen van hem dat φωνή zoowel *geluid* als *stem* beteekent en dat, als het grieksche woord de laatste beteekenis heeft, er dan zeer vaak bijkomt: (let wel: *zeer vaak) zeggende, die zegt, des zeggenden*. Ontbreekt nu dit bijvoegsel Hand. 9 : 7, terwijl het H. 22 : 9 gevonden wordt, dan blijkt dus dat op de eerste plaats van *geluid*, op de tweede van *stem* sprake is, en — zoo is reeds alle strijd weggenomen.

Dat gaat zeker zeer gemakkelijk. Maar sommigen — wellicht omdat zij er op uit zijn altijd „grieven op te zamelen"? — zullen door zulk eene oplossing weinig bevredigd worden. Als zij H. 9 : 7 lezen: *ἀκούοντες μὲν τῆς φωνῆς*, dan is het naar hun oordeel duidelijk dat φωνῆς cum articulo terugslaat op de φωνή vs. 4, waarvan de inhoud luidt: *Σαούλ, Σαούλ, τί με διώκεις;* Maar bovendien is deze door den Hoogleeraar gemaakte onderscheiding tusschen φωνή met of zonder bijvoegsel volkomen willekeurig. In gewoon grieksch beteekent φωνή altijd een geluid dat van levende wezens uitgaat, terwijl ψόφος gebruikt wordt van een onbepaald gedruisch. Maar ook het grieksch van het N. T. veroorlooft ons niet die onderscheiding te maken. Vergelijken wij b. v. de parallelle plaatsen Mattheus 3 : 17, Markus 1 : 11 en Lukas 3 : 22, dan lezen wij bij al die drie Evangelisten van eene stem uit den hemel, maar in de eerste en derde plaats wordt bij φωνή gevoegd λέγουσα, wat evenwel in de tweede plaats ontbreekt. Maar nu zou 't kunnen zijn dat althans de schrijver der Handelingen recht gaf tot die onderscheiding des Hoogleeraars. Wij kiezen slechts drie plaatsen om het tegendeel te bewijzen, daar deze het best doen uitkomen dat die schrijver dit onderscheid niet kent.

H. 10 wordt het bekende gezicht van Petrus te Joppe verhaald en daar heet het vs. 13: *καὶ ἐγένετο φωνὴ πρὸς αὐτόν. Ἀναστάς, Πέτρε, θῦσον καὶ φάγε.* Daar kan φωνή toch wel niet anders beteekenen dan *stem*, en toch ontbreekt er λέγουσα. Maar in het volgende hoofdstuk, waarin Petrus te Jeruzalem zijn gezicht te Joppe verhaalt, lezen wij vs. 7: *ἤκουσα δὲ φωνῆς λεγούσης μοι· Ἀναστάς, Πέτρε, θῦσον καὶ φάγε*, terwijl daarentegen vs. 9 waar van een tweede stem uit den hemel sprake is, λέγουσα

weder wordt weggelaten: ἀπεκρίθη δὲ μοι φωνὴ ἐκ δευτέρου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ· Ἃ ὁ Θεὸς ἐκαθάρισε, σὺ μὴ κοίνου.

Reeds deze plaatsen zijn voldoende om te doen zien hoe willekeurig de door den Hoogleeraar gemaakte onderscheiding is; wij voegen er bij, om van andere boeken uit het N. T. niet te spreken, dat in de gansche Handelingen geen enkele plaats is (misschien H. 2 : 6 uitgezonderd) waar φωνή met of zonder bijvoegsel iets anders beteekent dan: *stem*. En dan zouden wij recht hebben om τῆς φωνῆς H. 9 : 7, waar bovendien het artikel nog terugwijst op de stem, waarvan vs. 7 sprake is, door *geluid* te vertalen? Terwijl de oude voorstanders der harmonistiek, omdat Hand. 9 : 7 en 22 : 9 met elkander in overeenstemming moesten worden gebracht, even als onze schrijver, op de eerste plaats φωνή door *geluid*, op de tweede door *stem* vertaalden, (zonder dat zij het evenwel waagden met hem te verklaren dat de schrijvers van het N. T. tot die onderscheiding het recht gaven) beriepen zij zich ter adstructie van hun gevoelen op Joh. 12 : 28 en 29 en op Daniël 10 : 7; het verwondert ons dat door den Hoogleeraar van zulke *loci probantes* geen gebruik is gemaakt!

Maar misschien is het met de tweede door den schrijver gemaakte opmerking beter gesteld.

Als de schrijvers nauwkeurig willen zijn, zoo lezen wij bij hem, (dus zijn ze dan toch soms onnauwkeurig?) dan maken zij onderscheid tusschen ἀκούειν cum gen. en cum accusativo: in het eerste geval beteekent ἀκούειν van een stem of geluid iets vernemen, in het andere geval: een stem of geluid geheel vernemen of verstaan [1]. „Als zij nauwkeurig willen zijn"! Dat is weêr een van die onbepaalde uitdrukkingen, waarmede in de exegese niets valt uit te richten. Als het nu eens blijkt dat op de meeste plaatsen die zoo even genoemde onderscheiding niet wordt gemaakt, zal men dan zeggen: ja, maar daar wilden de schrijvers niet nauwkeurig zijn? Zijn zij dan bij uitzondering

---

[1]) Zoo maken ook de Franschen, gelijk wij bij den Hoogleeraar lezen, onderscheid tusschen: manger *du* pain en manger *le* pain. De eerste phrase, zegt hij, waar *pain* in den tweeden naamval staat, beteekent: van een brood *iets* eten, de laatste, waar *pain* in den vierden naamval voorkomt, beteekent: een brood in zijn *geheel* eten.

Of deze onderscheiding opgaat, onderzoeken wij hier niet. Maar hoe dit voorbeeld hier ter illustratie moet dienen, is ons onbegrijpelijk.

nauwkeurig? Maar het gaat moeielijk op eene uitzondering een regel te bouwen.

Ten bewijze zijner stelling haalt de Hoogleeraar plaatsen aan uit Johannes, uit Paulus en uit Lukas; bij die schrijvers hebben wij ons dus te bepalen. Uit het vierde evangelie worden twee plaatsen bijgebracht: Joh. 3 : 29 en 8 : 40.

Van de eerste plaats ontvangen wij een zeer wonderlijke exegese. Lezen wij daar, als een woord van Johannes den Dooper: *ὁ ἔχων τὴν νυμφὴν νύμφιος εστίν· ὁ δε φίλος τοῦ νυμφίου. ὁ ἑστηκὼς καὶ ἀκούων αὐτοῦ, χαρᾷ χαίρει διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου*, dan wordt ons de volgende explicatie van die plaats gegeven: „de vriend des bruidegoms hoort niet, als de bruidegom van verre komt, *wat* hij zegt, hij hoort dat de bruidegom nadert; de stoet, die den bruidegom geleidt, is nog op een afstand, als de vriend zich reeds verblijdt, dewijl hij aan het geluid bemerkt *dat* hij nadert, ofschoon hij niet verstaan kan *wat* hij zegt.” Wij vragen alleen: waar is hier sprake van den bruidegom, die *van verre* komt, van de stoet, die den bruidegom geleidt en nog op een afstand is?

Tegenover den Hoogleeraar beweren wij dat *ἀκούειν* cum genitivo op geen enkele plaats in het vierde Evangelie beteekent: van een stem of geluid *iets* vernemen. In het 10de H., waar Jezus driemaal (vs. 3, 16, 27) spreekt van de schapen, die zijne stem hooren of zullen hooren, volgt telkens de genitivus. Zou hier sprake zijn van een hooren *ten deele?* Bij het graf van Lazarus (11 : 41, 42) heet het: *Πάτερ, εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσας μου. Ἐγὼ δὲ ᾔδειν ὅτι πάντοτέ μου ἀκούεις.* Voor Pilatus getuigt Jezus: *Πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μοῦ τῆς φωνῆς*, wat toch wel zal beteekenen dat al wie uit de waarheid is zijne stem verstaat. Maar men sla zelf de overige plaatsen, waar *ἀκούειν* met den tweeden naamval voorkomt, (1: 37, 5: 25, 28, 6: 60, 7: 32, 9: 31, 10: 8, 12: 47) op, om zich te overtuigen van de onjuistheid van des schrijvers bewering.

In dezelfde beteekenis staat *ἀκούειν* bij hem met den vierden naamval [1]). Om dus met des Hoogleeraars onderscheiding in te stemmen, zou men moeten aannemen dat althans de vierde evangelist nooit nauwkeurig is geweest.

---

[1]) Opmerkelijk is het, hoewel wij hieruit niets durven afleiden, dat op de zeven plaatsen, waar *ἀκούειν* op een persoon betrekking heeft, altijd de genitivus voorkomt. Verg. 1 : 37, 6 : 60, 7 : 32, 9 : 31 (bis), 10 : 20, 11 : 41, 42

Maar tot staving zijner thesis beroept hij zich ook op Paulus, van wien door hem geciteerd worden Rom. 10 : 19 en Efez. 4 : 21.

Van de eerste plaats (πῶς δὲ πιστεύσουσιν οὗ οὐκ ἤκουσαν;) heet het: „de tweede naamval is hier bij *hooren* zoo beteekenisvol gebruikt dat zelfs onze vertalers gemeend hebben hier te moeten overzetten: van welken zij niet hebben gehoord. Eenige al is het dan ook onbepaalde kennis moet tot hen zijn doorgedrongen, zullen zij in Hem kunnen gelooven."

Van een onbepaalde kennis van den Heer lezen wij in deze plaats niets. Paulus wil hier onzes inziens niets anders zeggen dan dat het onmogelijk is te gelooven in den Heer, met wien zij niet, door dat hij hun gepredikt wordt, bekend zijn geworden. Ter verklaring van de woorden Efez. 4 : 21: εἴγε αὐτὸν ἠκούσατε wordt gezegd: „hier wil hij zeggen dat zijne lezers juist en goed hebben gehoord."

De Efezen hadden zeker Jezus zelven niet gehoord, niet uit zijn mond hadden zij het Evangelie vernomen, maar waren door anderen omtrent zijn Evangelie ingelicht. Heeft dus ἀκούειν met den accusatief hier niet dezelfde beteekenis als op de zoo even genoemde plaats, waar het met den genitief is gebruikt?

Slaan wij de Paulinische brieven op, ook die welke ten onrechte op den naam van den apostel staan [1]), dan vinden wij daar slechts drie plaatsen, waar ἀκούειν met den genitief voorkomt: Col. 1 : 23 lezen wij: .... τοῦ εὐαγγελίου, οὗ ἠκούσατε, 1 Tim. 4 : 16 .... σεαυτὸν σώσεις καὶ τοὺς ἀκούοντάς σου, waar toch wel niet van een *ten deele* hooren sprake zal zijn. Terwijl het 2 Tim. 1 : 13 heet: ὧν ἤκουσας παρ' ἐμοῦ, volgt 2 : 2 ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ, wel ten bewijze dat bij dien schrijver het door den Hoogleeraar gemaakte onderscheid onbekend is.

Was dus zijn beroep op Paulus even ongegrond als dat op Johannes, wij moeten nu nog onderzoeken of Lukas zijne stelling zal bewijzen.

---

[1]) Daar de Hoogleeraar een citaat gebruikt heeft uit den Efezerbrief, die onzes inziens niet van Paulus is, gebruiken wij hier ook den Colossenserbrief en de pastoraalbrieven, al houden wij die ook bepaald voor onecht. Wij komen hiervoor rond uit, ook al leveren wij daardoor een vernieuwd bewijs van onze naïve onschuld des geloofs aan Tubingen, waarvan de Hoogleeraar ons in het Januari-nommer van W. in L. beschuldigde.

Dat door hem in zijn Evangelie de gestelde onderscheiding gemaakt wordt, zal blijken uit eene vergelijking van H. 15 : 25 met 5 : 1. Op de eerste plaats toch, (ἦν δὲ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ πρεσβύτερος ἐν ἀγρῷ καὶ ὡς ἐρχόμενος ἤγγισε τῇ οἰκίᾳ, ἤκουσε συμφωνίας καὶ χορῶν) zegt de hoogleeraar, hoorde de oudste zoon *van* het gezang en het gerei, hij hoorde *dat* er gezongen en gedanst werd, maar niet *wat;* op de tweede plaats daarentegen, waar de accusatief staat, (ἐγένετο δὲ ἐν τῷ τὸν ὄχλον ἐπικεῖσθαι αὐτῷ, τοῦ ἀκούειν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ) wilde de schare niet maar vernemen *dat* Jezus predikte, zij wilde hem verstaan en weten *wat* hij verkondigde.

Hoe is het mogelijk, vragen wij, dat iemand op zulk eene lichtzinnige wijze kan te werk gaan en niet begrijpt dat hij zoodoende alleen onkundigen zal overtuigen? Of zegt dan niet Lukas H. 6 : 17, bij den aanvang zijner bergrede, dat de schare kwam ἀκοῦσαι αὐτοῦ, dat toch ook wel zal beteekenen dat zij kwam om te weten *wat* hij verkondigde, evenzeer als de tollenaars en de zondaars (H. 15 : 1), van wie het heet: ἦσαν ἐγγίζοντες ἀκούειν αὐτοῦ. En dan 6 : 47, 9 : 35, 19 : 48, waar telkens ἀκούειν cum gen. voorkomt, zal men daar aan een *ten deele* hooren moeten denken?

Maar blijkt het nu misschien uit de Handelingen dat de schrijver van dit boek duidelijk een onderscheid maakt tusschen ἀκούειν met den 2den en met den 4den naamval? Het tegendeel is duidelijk; ook dien schrijver is dit onderscheid volkomen onbekend, daar hij nu eens den genitivus, dan weder den accusativus gebruikt, zonder eenig verschil van beteekenis.

Mij dunkt, de vergelijking der drie plaatsen waar van de stem, door Paulus vernomen, sprake is, had reeds den Hoogleeraar van het ondoordachte zijner stelling moeten overtuigen. Leggen wij toch H. 9 : 4, 22 : 7 en 26 : 14 naast elkander, dan wordt op de eerste en derde plaats φωνήν, op de tweede daarentegen φωνῆς na ἀκούειν gelezen. Zoo verhaalt ook Petrus te Jeruzalem: ἤκουσα δὲ φωνῆς λεγούσης μοι.

Maar het lust ons niet verder de plaatsen af te schrijven, waar in de Handelingen ἀκούειν cum. gen. voorkomt en waar de accusativus staan moest, indien de door den Hoogleeraar gemaakte onderscheiding opging. Om er zich van te overtuigen sla men slechts op: H. 2 : 11, 3 : 22, 6 : 11, 7 : 34, 8 : 30, 10 : 46, 11 : 7, 14 : 9, 15 : 13, 17 : 32, 18 : 26, 22 : 22, 24 : 24, 25 : 22.

Aan het slot van zijn opstel zegt de schrijver: Lukas onderscheidt, gelijk elk zien kan, als hij wil, nauwkeurig. Wij hebben gezien dat elk, die in zijne exegese onbevooroordeeld is en de waarheid wil zien, tot de conclusie moet komen dat Lukas *niet* onderscheidt.

Wij hebben hier een proeve ontvangen van exegese, die zeker eenig is in haar soort. Mij dunkt dat de Hoogleeraar, die er zich op beroemt dat hij en zijne vrienden alleen door eigen oogen zien, wel zou doen, wanneer hij zich weêr op exegetisch terrein ging begeven, ook nog eens de hulp van anderen in te roepen; dan zou hij zeker bewaard blijven voor ontdekkingen, als waarop hij ons thans wederom heeft onthaald.

De strijdigheid, die wij tot nu toe in de verhalen der Handelingen omtrent Paulus' bekeering opmerkten, blijven wij dus nog voorshands aannemen, zoolang wij althans niet op betere gronden, dan de Hoogleeraar ons gegeven heeft, van onze dwaling worden overtuigd. Maar gesteld dat dit het geval ware, dan zouden wij ons nog altijd liever houden aan hetgeen de Apostel zelf ons van zijne bekeering mededeelt, dan aan de traditie, zoo als die door den schrijver der Handelingen vele jaren later is te boek gesteld.

Maart 1869. M. A. N. Rovers.

HET WEZEN DER GODSDIENST.

De Godsdienst, door Mr. C. W. Opzoomer, 1867.

Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte dargestellt von Otto Pfleiderer *Erster Band.* 1869.

Toen de onderscheiding van de godsdiensten in ware en valsche godsdiensten nog gangbaar was — het is reeds lang geleden — had de vraag naar *het wezen* van de godsdienst weinig belang. Meende men al dat de val van Adam den oorspronkelijken aanleg der menschelijke natuur, om God te leeren kennen en dienen, niet spoorloos had doen verdwijnen, de godsdienst was, als aanwijzing hoe men getroost kan leeren leven en sterven, in de objectief gegeven christelijke openbaring voor goed in 't helderste licht geplaatst. En als eigenschap of toestand van een menschelijke ziel werd de godsdienst aan eene van buiten af plaatsgegrepen inwerking van den heiligen Geest toegeschreven, die niets anders ten gevolge had, dan dat de objectief gegeven openbaring nu subjectief werd gemaakt. De op bovennatuurlijke wijze bekend gemaakte wil van God, — de som der denkbeelden, inzichten, aandoeningen en gezindheden, die God wilde, dat een mensch ten einde behouden te kunnen worden, koesteren zou — trad in den mensch als eigen overtuiging op, mede op bovennatuurlijke wijze, door den heiligen Geest.

Bij een dergelijk begrip kon de behoefte niet onstaan aan eene psychologische verklaring van de godsdienst als een bepaalde eigenaardigheid van menschelijk zieleleven, ten einde zoo, door inzicht in de krachten en de toestanden der ziel, die in de

uitingen van godsdienst standvastig voorkomen en er aan ten grondslag liggen, te komen tot inzicht in haar *wezen*, hare psychische raison d'être. Behalve die beschouwing van de godsdienst als eene in den mensch bovennatuurlijk ingebrachte en niet uit hem psychisch ontwikkelde zielstoestand, is er nog een andere reden, waarom de vraag naar het wezen der godsdienst eerst in onze eeuw aan de orde kon komen. Onder de heerschappij van het orthodoxe begrip van de geopenbaarde godsdienst als de eenig echte en doeltreffende, was de vorm en het wezen één ondeelbaar geheel. De godsdienst werd geacht niet anders te voorschijn te kunnen komen dan door middel van het als echt gewaarmerkte stel van de leerbepalingen, de gewoonten, en de handelingen der zuivere orthodoxie. In dien bepaalden vorm had men de volledige en eenig gepaste uitdrukking van het wezen. Waartoe zou men dan nog een opzettelijk onderzoek naar het wezen der godsdienst willen ondernemen? Dat onderzoek kon pas gewaardeerd worden in zijne belangrijkheid en noodzakelijkheid in den kring van hen, die ophielden met aanhangers van de geijkte kerkelijke zienswijze te zijn. Wat was er in den overgeleverden vorm, dat men bij de aanvallen van de zich ontwikkelende wetenschappen kon prijs geven of wijzigen, zonder dat men de godsdienst zelve liet varen? Wat was voor haar het wezenlijke en wat het onwezenlijke? Zoo werd langzamerhand de mogelijkheid ingezien, dat in verscheidenheid van vormen het ééne wezen der godsdienst zich vertoonen kon.

En ter beantwoording van de vragen, die zich nu voordeden: welke de meest zuivere en waardige belichaming van de godsdienst zou zijn; en of de gestalten, waarin zij zich in de geschiedenis der menschheid voordoet, ook samenhingen met den graad van ontwikkeling en de eigenaardigheid van karakter bij volken en individuen: moest nu het inzicht gezocht worden in datgene wat het eigenlijk religieuse in de godsdienst, wat haar eigenlijk wezen is.

De onderscheiding tusschen ware en valsche godsdiensten werd vervangen door de onderscheiding tusschen minder en meer zuivere, minder en meer ontwikkelde, vooral sedert de vermeerderde bekendheid met de oud Indische en Parsische godsdiensten. Deze nieuwe bronnen van kennis hebben, in vereeniging met de sedert verder ontwikkelde wetenschappelijke menschkunde, deze invloedrijke waarheid in 't licht gesteld, dat al de vormen —

hetzij inzichten en leerbepalingen, hetzij gewoonten en handelingen — waarin zich ooit op aarde godsdienst heeft voorgedaan, geweven zijn uit de krachten en de toestanden van menschelijk zieleleven; zoodat de adem des godsdienstigen levens wel uit God is, maar de bijzondere gestalten van dat leven zijn voortgesproten uit den saamgestelden arbeid van menschelijk gevoel, menschelijke fantasie en menschelijk verstand. Dit menschelijke — indien ik niet vreesde voor misverstand zou ik geschreven hebben: dit godmenschelijke van alle godsdiensten, — en derhalve de slechts relatieve waarde van iederen mogelijken vorm, is een uitgemaakte zaak, sedert het mogelijk geworden is om de godsdiensten van Indiërs en Parsen, wier kanonieke boeken wij in de Veda's, het Zendavesta en het Tripitaka bezitten, met de Mozaische en Christelijke godsdiensten te vergelijken. Zoovelen wij leeken zijn in dat gedeelte van de godsdienstwetenschap, kunnen wij met vrucht raadplegen *Essays on the science of religion* van Max Müller, waarvan mijn vriend Tiele een verslag gaf in dit Tijdschrift, II, 3, p. 349. Ik kan niet nalaten van uit de hoogduitsche vertaling van die Essays het volgende uit de voorrede af te schrijven. „Noch wunderbarer als die Stetigkeit im Wachsthum der Sprache, ist die Stetigkeit im Wachsthum der Religion. Auch von der Religion gilt, was von der Sprache gesagt ist, dass alles Neue in ihr alt, und alles Alte neu ist, so dass es seit dem Anfang der Geschichte nie eine durchaus neue Religion gegeben hat. So weit wir die Geschichte zurückverfolgen können, finden wir die Urbestandtheile und Wurzeln aller Religion gegeben; und die Geschichte der Religion, wie die Geschichte der Sprache, zeigt uns überall nur neue Verbindungen und Mischungen derselben ursprüngliche Elemente. Ein Schauen des Göttlichen im Wirklichen, ein Gefühl menschlicher Schwäche und Abhängigkeit, ein Glaube an eine göttliche Weltregierung, eine Erkenntniss des Guten und Bösen, und eine Hoffnung auf ein höheres und besseres Leben, dies sind einige der ursprünglichen Elemente aller Religionen. Obgleich oft bedeckt und verhüllt, kommen sie doch stets wieder zum Vorschein, und hätten sie nicht zur hochzeitlichen Ausstattung der menschlichen Seele auf Erden gehört, so würden wir nie von Religion gehört haben, und selbst Engelzungen würden den Ohren des Menschen nur wie ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle geklungen habe. Ist uns dies einmal ganz klar, so werden uns die Worte des Heiligen Augu-

tinus, welche selbst vielen seiner Bewunderer Anstoss gegeben haben, vollkommen natürlich und verständlich erscheinen (Retrat I, 13). „Das was man jetzt Christliche Religion nennt, existirte schon bei den Alten, und fehlte nie seit Anfang des menschlichen Geschlechts, bis dass Christus im Fleisch erscheinen würde, von wo an die wahre Religion, die schon da war, anfing die Christliche genannt zu werden."

Uit het tot dus ver besprokene blijkt, dat in de vraag naar *het wezen* van de godsdienst deze twee vragen liggen opgesloten: de eene, welke is de psychologische verklaring en rechtvaardiging van de godsdienst; de andere, wat is in de vormen, die voor uitingen van godsdienst willen gelden, *het constitutieve, het wezenlijke*, datgene wat niet ontbreken mag, om aan eenigen vorm den rang van eene werkelijke gestalte van godsdienst te kunnen verleenen? Deze twee vragen vloeien in één, en worden slechts duidelijkheidshalve onderscheiden, want het onderzoek naar het wezenlijk religieuse in eenigen godsdienstvorm wordt bestuurd door het inzicht in den psychischen grondslag en de meest onmiddelijke uitingen van godsdienstige gemoedsstemming.

De eigenaardige moeielijkheden, die ter beantwoording van beide vragen moeten overwonnen worden, zijn groot genoeg, om onze bevreemding te onderdrukken bij de opmerking, dat een voor onzen leeftijd bevredigend antwoord op die vragen nog niet algemeen is aangenomen. Wat groot verschil van gevoelen heerscht er nog onder de beoefenaars van psychologie ook ten opzichte van hoofdpunten, bijvoorbeeld ten opzichte van den aard en de waarde van het denken, het voelen, en het willen! En wat de onderscheiding betreft tusschen het wezenlijke en het van individuele toestanden afhankelijke in de vormen van religieus zieleleven, hoe groot is hier de moeielijkheid nog voor zeer velen, om wèl te onderscheiden? Hiervan werd een merkwaardig voorbeeld gegeven door den heer H. Pierson in dat veel besproken opstel in de Gids. De maatstaf, dien hij aanlegt om zich van de aanwezigheid van wezenlijke godsdienst, en wel van Christelijke godsdienst, te overtuigen, bestaat in een Israëlitisch begrip van bidden, in eene levendigheid van bijbelsch gekleurde fantasie, die met den aanleg tot hallucinaties en visioenen gepaard gaat, en in een standvastige, om den dagelijkschen arbeid in het bedrijvige leven noode afgebroken, tegenwoordigheid van geformuleerde godsdienstige uitdrukkingen in

het denken en het spreken. Wij kunnen hierin niets anders zien, dan opmerkelijk mistasten in de onderscheiding tusschen het wezenlijke en het van individuele toestanden afhankelijke in de vormen van christelijk zieleleven. Men zie echter in de moeielijkheid van het probleem de reden, waarom Pierson, en zeer velen met hem, niet opgewassen bleken tegen de taak waaraan zij zich waagden. Minder religieuse naturen dan hij hebben zich, ja, voor de bevreemdende raadgeving gewacht, dat de bourgoisie, ofschoon haar ontwikkeling haar niets meer dan het bezit van luttel weinig en zeer onzuiver religieus leven vergunt, toch in christendom en kerk belang moest blijven stellen: maar zij verschoonden zich zelven van dit denkbeeld, omdat zij de behartiging van religieus zieleleven, als iets dat voor meer ontwikkelden onmogelijk geworden was, geheel opgaven.

Het apostolisch christendom is gansch Semitiesch, met maar weinig tempering door de hellenistische elementen van het vierde Evangelie. Dat apostolisch christendom bleef het bezielend element in de latere vormen, waarin het christendom optrad. De ontwikkeling van den Indo-germaanschen geest ging voort, grootendeels onvermengd met-en naast de kerkelijke overgeleverde godsdienstigheid. Hoevelen zijn er, sedert de herleving in Europa van den echt wetenschappelijken zin, niet geweest, die als 't ware twee stroomen van geestelijk leven, die onvermengd naast elkander vloeiden, in zich omdroegen: de stroom van het kerkelijk godsdienstig leven, en de stroom van het wetenschappelijk geestesleven. De strijd tusschen deze twee: een geloof dat grootendeels door den naauwkeurig gadegeslagen werkelijken toestand en toedracht der dingen nooit gerechtvaardigd werd, en een geestesrichting, die in overeenstemming met die realiteiten wilde blijven bij de vorming van de ideeën omtrent Gods wezen en wil: die strijd werd eerst langzamerhand, aanvankelijk door de meest en veelzijdigst ontwikkelden, en eerst in onzen leeftijd meer algemeen gevoeld. Wij leven in het midden van den arbeid aan de oplossing van dien strijd. Beide die stroomen kunnen niet in eene bedding saamgebracht worden. maar uit beiden moeten die elementen afgezonderd worden, die bij machte zijn om een nieuwen stroom te vormen: het religieuse zieleleven van dat gedeelte der menschheid, hetwelk in de vruchten der hedendaagsche geestesbeschaving zijn onontbeerlijk voedsel vindt. Al is dat vredesverdrag tusschen godsdienst en wetenschap

nog niet gesloten in de spreekzalen der wetenschap, toch zijn er reeds sedert jaren onder de mannen der wetenschap zeer velen, die voor zich tot een werkelijke verzoening tusschen die twee geestelijke machten gekomen zijn. En door weer anderen wordt reeds sedert jaren die harmonie tusschen hoofd en hart beleefd, ook ofschoon zij, in de min of meer wetenschappelijke rechtvaardiging van hunne moderne godsdienstige zienswijze, vooral bij het licht dat anderen voor hen laten schijnen moeten zien, en nog niet zien kunnen bij eigen licht.

Wij hebben geen reden om aan te nemen, dat de heer Pierson onbekend zou gebleven zijn met de wetenschappelijke onderzoekingen over het wezen der godsdienst uit den nieuweren tijd. Hij zal, bijvoorbeeld, de geschriften van den hoogleeraar Opzoomer wel kennen.

Maar wij kunnen desniettemin het verschijnsel wel verklaren, dat hij het wezen der godsdienst bij voorkeur uitgedrukt vindt in de vormen, waarin de godsdienst zich voordoet bij die standen welke aan de vorderingen van het hedendaagsche nadenken en doordenken genoegzaam geheel vreemd zijn gebleven. Men moet hier, dunkt mij, aan het vermoeden plaats geven, dat hem het eigenlijk meest overtuigende middel om in uiteenloopende vormen het wezen van de godsdienst te leeren onderscheiden, slechts onvolledig werd geschonken: het middel der observatie van *het leven* der vroomheid. Opgevoed in een even vromen als orthodoxen familiekring, staat hem echte godsdienst onwillekeurig altijd voor den geest als een Nederlandsche maagd, die in een orthodox gewaad gehuld is en het dialekt der methodisten op de lippen heeft. Zijne bekendheid echter met kerkelijk onrechtzinnige en gemoedelijke medechristenen schijnt nooit veelzijdig en grondig genoeg geweest te zijn, om ook in hen de grondtrekken van echte christelijke vroomheid te kunnen leeren opmerken.

Wij mogen ons overtuigd houden, dat een vereenzelving van het wezen der godsdienst met sommige geijkte, en de kortzichtigen, door hunne eigenaardige bezieling, verschalkende vormen, die wij bij den heer Pierson opmerken, geenszins onder onze tijdgenooten zeldzaam is. Maar te hooger wordt hierdoor onze ingenomenheid met den arbeid, waaraan, onder anderen meer, ook Prof. Opzoomer reeds geruimen tijd zijne ongewone talenten dienstbaar maakte, den arbeid der voorlichting van het ontwik-

kelde gedeelte onzer beschaafde landgenooten omtrent den aard en de waarde der verzoening tusschen de hedendaagsche ontwikkeling en de aloude godsdienst, zooals die door de nieuwere theologie wordt beproefd. Wij hebben aan Opzoomer zeer veel te danken, en niemand zal hem zijne plaats willen betwisten onder de baanbrekers en aanvoerders in het kamp van de moderne richting. Wij zouden het bewijs geven, dat wij den aard en de diepte der in school en kerk aanhangige problemen niet nauwkeurig kenden, en nog niet ontwassen waren aan het verleidelijk gezag van beroemde namen, indien wij ons zelven zochten diets te maken of het wenschelijk keurden, dat de moderne richting onder ons den eigenaardigen stempel van Opzoomer's wijsgeerig standpunt getrouw en volkomen dragen zou. Zonder ondankbare miskenning van den levenwekkenden dampkring, waarin de zonnen aan den wetenschappelijken hemel hem deden ademen van zijne jeugd af, heeft Opzoomer zich toch zijn eigen pad gebaand. Hij zelf vindt het natuurlijk, dat wij overigen hierin met hem eenstemmig zijn, en, alle dingen onderzoekende, datgene behouden wat ons goed is voor onzen individuelen aanleg.

Het lag op den weg van den Utrechtschen wijsgeer om ook de vraag naar het wezen en den vorm van de godsdienst in behandeling te nemen. Hij deed het bij onderscheidene gelegenheden. Vooral in twee werken: *De vrucht der godsdienst*, waarvan in 't vorige jaar de *Derde herziene druk* verscheen, en *de godsdienst*, een werk dat in afleveringen uitkwam, en, binnen drie jaren, in 1867 voltooid was. Ik behoef de aandacht der lezers van ons tijdschrift op deze boeken niet meer te vestigen. Vooral „de vrucht der godsdienst" toont ons eene van Opzoomer's gaven, die niet de gewone van leeraars der philosophie is, namelijk zijne gave van een schoonen en welsprekenden stijl. Deze macht over den vorm heeft hem onweerstaanbaar moeten leiden tot het *populair-wetenschappelijke* genre, waardoor velen zijner geschriften, en ook dezen, zich kenmerken. Menigeen onzer heeft stichtelijke uren doorgebracht onder de lezing van de mannelijke en welsprekende redenen, die ons Opzoomer's heldere gedachten ontvouwden over „het beginsel der deugd" over „onverschillige daden, en overtollige deugden", over „het doel der deugd", over „de hulpmiddelen der deugd", over „de bekeering" en over „de zegepraal der deugd". Van gelijken aard zijn de

vertoogen, die onder den titel „de godsdienst" in één band werden saamgevat. De uitgave van die afleveringen was aan geen bepaalden tijd gebonden. Opzoomer wilde „na iedere overdenking den indruk afwachten door haar gemaakt, het uiten der gedachten die zij bij anderen hadden opgewekt". Hij zou zoodoende bekend worden „met die vragen, die ik nog onbeantwoord had gelaten, misschien wel had doen ontstaan; die twijfelingen die ik niet had voorzien en die mij daarom nog altijd in den weg stonden; die behoeften, waarop ik te weinig acht had geslagen, en die zich nu in haar volle regt deden gelden".

Bij dit uitnemend practiesche doel moest op de eischen der architectoniek, of, zooals men oudtijds wel zeide, der *schikkunst*, minder gelet worden, voor zoo ver het nog al groote verschil in omvang tusschen sommige afleveringen betreft, en de herhaling nu en dan in de latere van hetgeen reeds in vroegere voorkwam. Deze ligt te verhelpen onevenredigheid zal niet ontsnappen aan het oog van den schrijver, wanneer hij, wat wij mogen verwachten, een tweeden druk zal te bezorgen hebben. Met het oog op dien tweeden druk zou ik verduidelijking willen vragen ten aanzien van den grond, waarop de godsdienst en hare levensbeschouwing rust. Op bl. 10 lezen wij: „Liefde tot God, godsdienst, is een stemming van het gemoed.... Maar gemoedsstemmingen staan niet op zich zelf. Zij hebben een grond, waarop zij rusten, en die grond is een overtuiging, een geloof, een leer, een dogme". Doch nu vinden wij (bl. 95) dat men „tot zulk een God waaraan ons hart behoefte heeft en waaraan ons geloof vasthoudt" alleen kan komen indien men al de eindige dingen als eenheid, als wereld, denkt, en bl. 128: „niet op bewijzen rust ons godsdienstig geloof, maar op ons godsdienstig gevoel", terwijl op bl. 145 „het orgaan, dat wij bezitten voor dat wezen, waaraan alles zijn oorsprong dankt en dat al wat bestaat met zijn oneindige kracht doordringt" genoemd wordt het godsdienstig gevoel. Misschien moeten wij den schijn van tegenstrijdigheid in dier voege oplossen, dat het godsdienstig gevoel de grond is van die beschouwing van de wereld, waaruit „de erkenning dat God bestaat, en dat hij wijsheid en liefde is" voortvloeit, terwijl deze overtuiging dan de grond is van de godsdienstige *gemoedsstemming*, deze gedacht als de vrucht der onderlinge samenwerking van het denken, voelen, en willen in den religieusen mensch.

Ook worden ons vragen op de lippen gelegd bij de formulen „de oneindige en de eindige wereldbeschouwing." Wij lezen, bl. 138: „Het geloof is zelf een wereldbeschouwing, de uitspraak van ons godsdienstig gevoel, gelijk onze eindige wereldbeschouwing de uitspraak is van onze waarneming der eindige verschijnselen. Waarom zou de eene op de andere moeten rusten? Met even goed regt treden zij naast elkander op." Ik kan mijzelven in die onderscheiding van een eindige en een oneindige wereldbeschouwing, die naast elkander optreden, nog niet vinden. Is eene wereldbeschouwing een „opvatting van het verband der eindige dingen en van den loop der wereldsche gebeurtenissen" (bl. 331), dan zou ik liever zeggen, dat wij nu eens dat verband en dien loop nauwkeurig *ontleden* en dan weder *waardeeren*. De waardeering van het verband der eindige dingen en van den loop der wereldsche gebeurtenissen loopt niet naast de ontleding, maar gaat er mede, in den godsdienstig voelenden mensch, onafscheidelijk gepaard, zonder dat er noodzakelijk schade aan de juistheid van een van beiden zou moeten worden toegebracht. De opmerking, dat de eindige dingen altijd met andere eindige dingen blijken samen te hangen, naar de katagorie van oorzaak en uitwerking, sluit niet noodzakelijk de overtuiging dat God alles bestuurt uit, maar kan die overtuiging zeer goed insluiten. Daarenboven, wanneer ik, op het gebied der eindige dingen, opklimmende van oorzaken tot oorzaken, al naar dat het langer of korter duren moet, eindelijk aankom bij een levende menschelijke ziel, heb ik dan onomstootelijke gronden aan te voeren tegen de psychologische stelling, dat het eindige en het oneindige elkander in eene levende ziel ontmoeten, en aan het laatste ook zijn aandeel moet worden toegekend in het allereerst waarneembare psychische verschijnsel? Verder dunkt mij, dat de erkenning van noodwendigheid, die aan het ontledende onderzoek der eindige dingen ten grondslag ligt, onafscheidelijk kan verbonden zijn met een *waardeerende* beschouwing. Immers de waardeering van goed als goed en van kwaad als kwaad hangt niet af van hetgeen ik weet omtrent *den oorsprong* van het beoordeelde. Het ethische oordeel bekreunt zich niet om het al of niet noodwendige, hetzij van de gevolgen van een daad of feit, hetzij van hun oorsprong, steunende op de begeleidende stem van het zedelijk gevoel. Niemand zal ontkennen, dat wij de dingen en de gebeurtenissen.

die wij waarnemen, en de indrukken, die wij er van ontvangen, nu eens overwegend *ontleden*, zonder dat wij er een *waardeerend* oordeel in mengen, en dan weder overwegend *waardeeren*, zonder levendigheid van *ontledende* oordeelen. Doch moet dit niet liever aan de beperktheid van ons menschelijk zieleleven worden toegeschreven, waardoor het, aan den vorm van tijd gebonden, de gegeven voorwerpen van beschouwing niet van alle zijden tegelijk volkomen, maar achtereenvolgens onder de aandacht heeft, en eigenlijk, wat telkens het hoofdelement van haar doen betreft, maar één ding in ieder oogenblik kan doen? Men kan het verschil in de dientengevolge onderscheidenlijk waarneembare betrekkingen, waarin onze ziel zich tegenover een object of een samenhangend geheel van objecten plaatst, nu eens, ofschoon niet altijd, als bijna uitsluitend verstandelijk ontledend en dan weder, ofschoon niet altijd, als bijna uitsluitend gevoelvol waardeerend, in den vorm van afzonderlijke kategoriën formuleeren, en spreken van een wereldbeschouwing van het verstand en een wereldbeschouwing van het gemoed. Maar, loopt men met de toekenning van beide, van elkander als 't ware afgescheiden, beschouwingswijzen aan een en hetzelfde individu geen gevaar, van voedsel te geven aan het misverstand, dat ons zieleleven ooit in dien zin eenzijdig zou kunnen zijn, dat het met een gedeelte van zijn actief en passief vermogen werkzaam zou kunnen zijn, terwijl een ander gedeelte inderdaad in werkelooze rust verkeerde? De psychologie, die ons van de min of meer gehypostaseerde zielsvermogens verloste, dringt ons tot het voor nauwkeurige waarneming niet gansch ontoegankelijke feit, dat onze ziel *geheel zooals zij is*, met hare gansche eigenaardigheid, ongedeeld werkt in iedere van hare bijzondere, door den aard der in ieder oogenblik gegeven aanleiding bepaalde, uitingen. Mij komt daarom verkieselijker voor, om de formulen: wereldbeschouwing des verstands en wereldbeschouwing des gemoeds te gebruiken ter aanduiding van de eigenaardigheid, welke sommige menschen onderscheiden doet zijn van weer anderen, de eigenaardigheid van zoogenoemde overwegend verstandelijke en overwegend gemoedelijke menschen.

Men kan een werk als „De godsdienst" van Prof. Opzoomer niet bij vernieuwing gelezen en aanbevolen hebben, zonder den lust te gevoelen van op een groot aantal belangrijke en schoone bladzijden in 't bijzonder te wijzen. En dan zou vooral uit de

drie laatste afleveringen, uit „de geschiedenis der godsdienst.” „het godsdienstig geloof voor onzen tijd” en „godsdienst, christendom, protestantisme” de keus nog zeer moeielijk zijn. Het is voor mijne lezers ook niet meer noodig. Toch wil ik mij hier het genoegen niet ontzeggen, van hun eene van die welsprekendste bladzijden bij vernieuwing onder de oogen te brengen. Zij staat aan 't begin van het opstel over „het godsdienstig geloof van onzen tijd.” Na gezegd te hebben dat hij zal gaan ontvouwen „welke onze voorstelling van God moet zijn en hoe wij God behooren te dienen,” vervolgt Opzoomer aldus: „Met „bescheidenheid onderwerp ik mij aan een zoo zware en heilige „taak. Zoo dikwijls het gevoel eener zedelijke verplichting le„vendig in ons is, drukt tegelijk het gevoel onzer menschelijke „zwakheid ons neder, en worden wij ons bewust van ons on„vermogen, om — ik zeg niet eens volmaakt, maar slechts zoo „onze plicht te vervullen, dat geen schaamte over al het ge„brekkige van ons werk ons gelaat behoeft te bedekken. En „waar zouden wij van onze geringheid inniger overtuigd zijn, „dan waar het ons te doen is om het beeld van den volmaakte „zelf ons voor den geest te roepen? Toen Palestrina dat heerlijke „kunstwerk schiep, dat over het lot der kerkelijke muziek zou „moeten beslissen, schreef hij aan het hoofd van het eerste blad „die treffende woorden van demoed: „Heer, verlicht gij zelf de „oogen van mijn ziel!” Ook mij past het, die nederige bede op „de lippen te nemen, niet in de hoop op een wonderdadige hulp, „die zou strijden met de wetten mijner menschelijke natuur, „maar in het vaste vertrouwen, ja in de zekere wetenschap, dat „het licht der zon, ook in de geestelijke wereld, hem beschijnt, „die met innig verlangen en met vollen ernst er de oogen voor „ontsluit. Want daarin juist bestaat de adel van ons wezen, dat „terwijl alles met God zamenhangt en hij in alle dingen zich „openbaart, wij menschen alleen van alle aardbewoners van „dien samenhang het bewustzijn hebben, God zich aan ons al„leen in den geest openbaart, zoodat wij het vermogen hebben „hem niet enkel aan anderen maar ook aan ons zelf aftespie„gelen. Noem den zetel dier openbaring in ons binnenste met „welken naam gij wilt. Spreek van gemoed, van besef, van „godsdienstig gevoel, van geweten, de naam is onverschillig: „onze geest is één, en is geen gebouw, dat een aantal vensters „heeft, waarvan nu het éene en dan weêr het andere openstaat.

„Wij bedienen ons slechts van verschillende woorden, omdat wij „verschillende werkzaamheden of levensuittingen van den éenen „geest waarnemen, maar zien daarom de eenheid van zijn wezen „niet voorbij. In het binnenste heiligdom van ons geestelijk „leven daar spreekt de Godheid tot ons, daar vallen de stralen „van haar wezen, helaas verdonkerd door al de onreinheid van „ons hart, door alles wat ons aftrekt van het eenige en aan „het vergankelijke ons kluistert."

„Wij bedienen ons slechts van verschillende woorden, omdat wij verschillende werkzaamheden of levensuitingen van den éenen geest waarnemen, maar zien daarom de eenheid van zijn wezen niet voorbij." Het inzicht in die eenheid van ons wezen, waardoor onze ziel, ofschoon zich altijd concentreerende in bijzondere uitingen (meest algemeen genomen noemen wij ze denken, voelen, willen), toch in iedere bijzondere uiting passief en actief werkt met geheel haar wezen, gansch zoo als zij in hare levensontwikkeling geworden is, — dit inzicht is van het hoogste belang bij de bepaling der verhouding tusschen vorm en wezen ten aanzien van de godsdienst. Een stemming van het gemoed, een beweging in het gevoel komt niet tot onze bewustheid tenzij door middel van gedachten en oordeelen, welke als 't ware de stammen zijn, waaraan het gevoel als het klimop zich opricht, om uit de donkerheid van het instinktmatige en onbestemde tot de klaarheid van het bewuste en bestemde te komen. Gedachten en oordeelen zijn als de klankbodem, waarop de trilling van die beweeglijke snaren van ons voelen moet resoneeren, om duidelijk waarneembare toonen te doen ontstaan. Deze soort van onzelfstandigheid der bijzondere uitingen van onze ziel als voelend wezen: dat een gevoelsuiting nooit anders op het veld der bewustheid kan verschijnen, en dus een duidelijk waargenomen gevoel kan worden, dan in gezelschap van een gedachte of een oordeel, doet zeer gemakkelijk deze dwaling ontstaan, dat bij afwezigheid in het bewuste geestesleven van die gedachten, welke de meest gewone gezellinnen der bijzondere gevoelsuitingen zijn, ook de gevoelsstemming zelve verdwenen is. Ten aanzien van de godsdienst vertoont zich die dwaling op deze wijze, dat men meent: iemand is alléen godsdienstig in oogenblikken, dat hij godsdienstig spreekt of denkt. Wat ik hier dwaling noem is de aloude zienswijze, welke wij

in de bekende woorden uit den brief van Jacobus vinden, IV: 13 en 15: „Welaan nu, gij, die zegt: Heden of morgen zullen wij naar die gindsche stad reizen, en daar een jaar doorbrengen, en handel drijven en winst doen.... In plaats, dat gij zeggen zoudt: Als de Heer wil, zullen wij leven en dit of dat doen! En wordt er nu bij de onmiddelijk volgende woorden „Doch nu roemt gij in uw gezwets," in de nieuwe bijbelvertaling aangeteekend: „In plaats van zich afhankelijk van God te gevoelen, maakten zij zich schuldig aan grootspraak en overmoedig zelfvertrouwen", dan is die zóó geformuleerde aanteekening niet vrij van de genoemde dwaling, tenzij wij in dit verband bij Jacobus te denken hebben aan menschen, wier reeds van elders bekende lichtzinnigheid zich ook verraadde in hun overmoedige taal. Anders moeten wij doen opmerken, dat de continuiteit van iemands leven in godsdienstig gevoel van afhankelijkheid niet wordt afgebroken bij weglating, en niet weder hernieuwd wordt bij gebruik van de woorden: Als de Heer wil. In dien zin heeft men dan ook steeds, buiten de kringen van pietistisch en methodisch gekleurde vroomheid, die woorden van Jacobus opgevat. Maar die opvatting mist hare wetenschappelijke rechtvaardiging voor die wijsgeeren, die 's menschen hooger geestelijk leven, en dus ook zijn religieus zieleleven, alleen maar actueel in het denken vinden, en het godsdienstig gevoel hetzij voor een uiting van minder gehalte dan het godsdienstig denken houden, hetzij uit de godsdienstige gedachten laten voortvloeien. Ik plaats mij aan de zijde van die psychologen, die het denken hierin gelijk stellen met de lichamelijke bewerktuiging, dat het niets meer dan een volstrekt onmisbaar middel is, waardoor 's menschen eigenlijk wezen tot actie en ontwikkeling komt. De aard en telkens bereikte ontwikkelingsgraad van dat eigenlijk wezen des menschen doet zich kennen in den aard en de richting van het voelen, en het daardoor in beweging gebrachte willen. Verstaan wij nu onder godsdienst de gevoelvolle bewustheid van den reëlen toestand waarin wij als menschelijke wezens gesteld zijn — dat wij zijn wat wij zijn alléen door God, dat wij wezens zijn ieder met den aanleg tot een eigen ontwikkeling en te gelijk bestemd om ieder op zijne plaats, dienende deelen van het groot geheel der wereld te zijn — dan is het de vraag, of onze godsdienstigheid, die zich in ons innerlijk en uiterlijk leven voordoet, aanwijzing

is van een *werkelijke verandering* in ons, primitief nog onontwikkeld, wezen, aanwijzing van eene *werkelijk verworven mate van gunstige ontwikkeling* van ons wezen. Is wezenlijke vroomheid dít, heeft zij derhalve ook buiten de godsdienstige *bewustheid* hare existentie als blijvend geworden toestand der ziel, na plaatsgegrepen aanvankelijke verwezenlijking van hetgeen in haar aanleg gegeven was: dan heeft de vroomheid in het denkvermogen de onmisbare voorwaarden tot hare geboorte, tot haar levensonderhoud, tot haren wasdom, en tot de werkzaamheid, welke haar levensbehoefte is. Het gevoel, — die zielsuiting, waardoor wij, uit den indruk dien het telkens te voelen gegevene op ons maakt, den toestand onzer ziel gewaarworden en kunnen leeren kennen — het gevoel is dan het meest onmiddelijke orgaan der godsdienst. Doch ook het gevoel is *orgaan* der godsdienst, zoodat de godsdienst, wat haar wezen betreft, *voortduurt*, zoo zij eenmaal in een blijvenden toestand der ziel hare realiteit heeft. De godsdienst heeft dus mede invloed op de uitingen van het altijd in zijn geheel werkzame zieleleven, *ook in die levensmomenten*, waarin wij binnen in ons niet hebben een duidelijk waarneembare *godsdienstige* aandoening van het gevoel, verbonden met een bepaalde godsdienstige gedachte.

In de eigenaardigheid van iemands voelen en streven doet zich *zijn zelf*, datgene wat hij werkelijk *is*, kennen. En noemen wij nu de concrete eenheid van iemands voelen en streven, de samenvloeing van zijn gevoelen en willen, het *gemoed* van dien mensch, dan zetelt de godsdienst in de diepten des gemoeds en is zij, naar haar wezen, een gemoedsgesteldheid. Doch is nu het zoo even ontwikkelde juist, en is de religieus gestemde ziel, omdat aan hare godsdienstigheid een werkelijk verworven zielstoestand beantwoordt, met haar gansche wezen ook in die uitingen, waarbij zij geen godsdienstige gedachte denkt, dan is de omvang van den vorm van de godsdienst niet onderscheidenlijk aan te wijzen. Al de levensuitingen van den welbevestigden vrome behooren dan voor hem tot den vorm van zijn godsdienst. Bij deze voorstelling der zaak moeten wij dan echter met eenige restrictie die bekende beschrijving aannemen van „wahre Frömmigkeit", die Schleiermacher gaf in een leerrede over „de kracht des gebeds", aangehaald door Opzoomer op blz. 281: „Fromm sein und beten, „das ist eigentlich eins und eins und dasselbige. Alle Gedanken „von einiger Wichtigkeit, die in uns entstehen, mit dem Gedanken

„an Gott in Verbindung bringen, bei allen Betrachtungen über „die Welt sie immer als das Werk seiner Weisheit ansehen „alle unsere Entschlüsse vor Gott überlegen, damit wir sie in „seinem Namen ausführen können, und selbst im fröhlichen Ge„nuss des Lebens seines allsehenden Auges eingedenk sein, das „ist das Beten ohne Unterlass, wozu wir aufgefordert werden, „und eben das macht das Wesen der wahren Frömmigkeit aus". In den meest letterlijken zin is zulk „bidden zonder ophouden", als Schleiermacher hier zoo schoon beschrijft, onmogelijk. En het natuurlijk gevoel wacht zich ook wel voor de meening, dat een *bewuste* godsdienstige gedachte niet mag ontbreken, om in eenige uiting van het zieleleven een *religieuse* uiting te kunnen waardeeren. Verheft de ernstige liefdevolle toewijding, waarmede wij onze bijzondere ons opgelegde plichten zoeken te vervullen, die plichtsbetrachting tot de sfeer van het vrome zieleleven: er is, bij de betrekkelijk weinige voorstellingen en gedachten, die wij te gelijk op het veld onzer bewustheid kunnen hebben, zeer dikwerf geen waarachtig religieus devouement mogelijk, tenzij dat wij met ons denken en voelen zóó geheel in de behartiging der aangewezen taak leven, dat er voor *eene bepaalde gedachte aan God* geen gelegenheid is. Wij zullen de eigenaardige liefde, die religieus ontwikkelde ouders aan hunne kinderen voortdurend toedragen, ook wel moeten aanmerken als een blijvend geworden toestand hunner ziel. Toch uiten zij ontelbare malen die liefde in hun doen en laten, zonder dat zij met bewustheid, door middel een bepaalde uiting van hun denkvermogen, de warmte en de maat van deze hunne liefde gevoelen.

Zie ik wel, dan moeten wij op deze wijze, bij de *wetenschappelijke* omschrijving van het wezen en den meest essentiëelen vorm van de godsdienst; — want in de opvatting van het leven rangschikte men te allen tijde onder christelijk goede werken ook wel zulken, die, toen zij ontworpen en verricht werden, zonder de begeleiding waren van een bepaalde gedachte aan God —; op deze wijze moeten wij aan de stelling der nieuwere psychologie recht laten wedervaren, dat de menschelijke natuur nog iets anders is, ook in hare hoogere ontwikkeling, dan een *denkende* geest. Zeer belangrijk is de plaats die (met betrekking tot de kategoriën van godsdienst, zedelijkheid, zelfs van logische aaneenschakeling van gedachten) het *onbewuste*, het in philosophischen zin *gedachtelooze*, inneemt in de bewegingen en uitingen van het men-

schelijk zieleleven. Dat onbewuste verliest echter zijne waarde niet, indien het mag gehouden worden voor uiting van een werkelijk geworden, dus met continuiteit voortbestaanden zielstoestand, welke zich gedurig ook weer beschenen door het licht der bewustheid vertoont. In den religieusen mensch beleeft de godsdienst zelve hare zondag-uren en hare werkdag-uren. In het devouement der plichtsbetrachting vergeet zij zich zelve onder de macht der aangeboden onderwerpen van overleg en daad, en voor en na beleeft zij zich zelve, verfrischt en toetst en versterkt zij zich zelve door middel van de Godgewijde gedachten en met bewustheid waargenomen gevoelstoestanden, die zij invlecht in haren overigen gedachtenkring. En de geneugten en weldaden van dat bewuste godsdienstige leven zijn voor den vromen mensch te zoet en te groot, om ze niet aanhoudend in zich te verlevendigen: in de veelvuldige pausen van een goed aangelegd werkzaam leven, in de eenzame uren, in de ontmoeting met menschen en geachte schrijvers, en bij stichtelijke godsdienstoefeningen.

Het tweede van de werken, aan het hoofd van dit opstel opgenoemd, met wier aanbeveling ik mij de gelegenheid wilde verschaffen, om *eene en andere opmerking*, met betrekking tot de vraag naar het wezen der godsdienst, in 't midden te brengen, is in aanleg en vorm zeer verschillend van dat van Prof. Opzoomer. Ook Dr. Pfleiderer had een grooter publiek dan dat van de eigenlijke geleerden bij de vervaardiging van zijn werk op het oog. Voortgesproten uit door hem gehouden voorlezingen als Repetent te Tübingen, werd het allereerst voor studenten, ook eerstbeginnenden, in de Theologie bestemd. Maar omdat hij daarbij alléen die kundigheden kon onderstellen „wie sie jeder humanistisch Gebildete besitzt . . . . dürfte sich das Werk *auch für einen weiteren Leserkreis unter den gebildeten Nichttheologen* recht wohl eignen." Wij weten echter wat het begrip van „ein Gebildeter" bij onze hoogduitsche naburen beteekent. Misschien zijn wij in het bezit van beschaafde niet-theologen, die de meest eenvoudige wijsgeerige termen goed begrijpen, in den laatsten tijd vooruitgegaan. Wij hebben er zeker dus ook, aan wie dit werk met goed gevolg in handen kan gegeven worden. Maar in ieder geval is dit werk voor allen, die een Academische opleiding genoten, en allereerst voor onze theologanten, volkomen verstaanbaar.

Eene nederduitsche vertaling is niet noodig, en zou niet gemakkelijk het hoogduitsch in duidelijkheid evenaren. Ik aarzel niet om het een voortreffelijk boek te noemen. Dit eerste deel behandelt „das Wesen der Religion". In het tweede, dat ook reeds verschenen is, wordt hare geschiedenis voorgedragen. Het eerste deel heeft twee „Theilen". Het eerste beschouwt de godsdienst als „geistige Lebensform", en behelst dus de Psychologie der Religionsphilosophie. Maar aan dien subjectief menschelijken toestand beantwoordt „ein objektives Verhältniss zwisschen Gott und Mensch"; er moet dus op de Psychologie een Metaphysik der Religionsphilosophie volgen. In die Metaphysik behandelt de schrijver in een *eerste* afdeeling „die Beweise für das Dasein des persönlichen Gottes" en das „Verhaltniss Gottes zur Welt", in een *tweede*, over den mensch: „Der Anfang der Menschheit" en „Das Endziel der Menschheit"; in een *derde* afdeeling eindelijk de Openbaring, en wel zóó, dat hij eerst geeft een „Positive Entwicklung des Begriffs der Offenbarung", en ten tweede een „Kritik der dogmatischen Begriffe: Wunder, Weissagung, Inspiration".

Ook het eerste gedeelte, de psychologische beschouwing van het wezen der godsdienst, heeft drie Afdeelingen. De eerste, „das psychologische Wesen der Religion an und für sich: die Frömmigkeit", splitst zich in twee hoofdstukken; eene „Geschichte des philosophischen Religionsbegriffs (Kant, Fichte, Schleiermacher: Hegel, Feuerbach)", en „Schlusskritik und Resultat". De tweede Afdeeling beschouwt „das Verhältniss der Frömmigkeit zu andern Geistesfunktionen", en wel 1°. „Die Erkenntnissthätigkeit in ihrer Beziehung zur Religion (Glauben und Wissen)" en 2°. „Verhältniss der sittlichen Praxis zur Frömmigkeit". De derde Afdeeling heeft „Die Gemeinschaft der Frömmigkeit" ten onderwerp, en wel 1°. „Die Entstehung der frommen Gemeinschaft", en 2°. „Die Bethätigung der frommen Gemeinschaft im Kultus."

Wat nu Pfleiderer's omschrijving van het wezen der godsdienst betreft, hij baande zich door die geschiedenis van het wijsgeerig godsdienstbegrip den weg tot de ontwikkeling van zijn eigen gevoelen. Hij gaat uit van de opmerking van Hegel tegen Schleiermacher, dat wij ons eenige beperktheid, waarin wij ons bevinden, niet tot *bewustheid* kunnen brengen, tenzij zóó, dat wij ons ons zelven als er aan onttrokken voorstellen, en dus onbeperkt gevoelen. „Dem Menschen entsteht das Bewusstsein seiner

Endlichkeit nur dadurch, dass etwas in ihm ist, was über jede Schranke immer auch wieder hinausgeht, ein unendliches Streben, das der Endlichkeit als seiner eigenen Schranke nur dadurch inne wird, dass es sie mit undendlicher Elasticität stets negirt. Dieses Unendliche kann aber nichts anderes sein als *der Grundtrieb jedes menschlichen Einzelwesens, der Trieb der Selbstheit*, der Trieb, selbst zu sein, oder der Trieb nach Selbstgenuss und Selbstbethätigung". In dier voege zoekt hij Afhankelijkheid en Vrijheid vereenigd in het wezen der godsdienst te handhaven, en komt hij tot deze definitie van Religion: sie ist die Befriedigung des menschlichen Grundtriebs, die Versöhnung des in den Grund des menschlichen Wesens hinabreichenden Gegensatzes zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, Freiheit und Abhängigkeit". Hierbij teekent Pfleiderer nu het navolgende aan. „Wir freuen uns, in dieser Definition, die sich hier durchaus auf selbständigem Wege, wesentlich mittelst Kritik der historischen Vorgänge, ergeben hat, fast wörtlich genau zusammentreffen mit J. H. Fichte: „Psychologie" I, p. 727, § 381: „Im primitiven Religionsgefühl liegen zwei Gefühlselemente mit einander im Kampf, das Gefühl des eigenen Selbst und das Abhängigkeitsgefühl, *beide gleich mächtig, gleich ursprünglich und somit gleich unaustilgbar*. Aber dieser natürliche Widerstreit wird getilgt, indem der Geist über seine Natürlichkeit allmählich sich erhebt — im Gefühl und Willen durch die vollendete *Entwicklung des Religionsgefühls*". — Auf das Gleiche kommt es hinaus, wenn Hase in der Dogmatik § 45—53 die Religion bestimmt als die nothwendige Lösung des Widerspruchs, welcher in der relativen Freiheit des Menschen gelegen sei." — En geen wezenlijk verschil is er, veroorloof ik mij er bij te voegen, tusschen deze omschrijvingen en de boven door mij gegevene: „dat godsdienst is de gevoelvolle bewustheid van den reëelen toestand, waarin wij als menschelijke wezens gesteld zijn: dat wij zijn wat wij zijn alléen door God, dat wij wezens zijn ieder met den aanleg tot een eigen ontwikkeling en te gelijk bestemd om, ieder op zijne plaats, dienende deelen van het groot geheel der wereld te zijn."

Na deze uiteenzetting van het „materielle Wesen" der godsdienst, gaat Pfleiderer over tot de aanwijzing van den „psychologischen Sitz der Religion." Dezen vindt hij in het gevoel, dat ook hij voor het meest onmiddelijke orgaan houdt, waardoor wij ons eigen wezen en zijn werkelijke toestanden waarnemen. „Nur

in Gefühlsperceptionen werden wir bekanntlich unserer Triebe inne, nicht irgend einem gegenständlichen Erkennen, das vielmehr erst auf die Gefühlsperception sich richten muss, ohne diese aber vom Trieb gar nichts erfahren könnte. Näher sind es immer Lust-oder Unlust-gefühle, in welchen wir eines Triebs als befriedigten oder gehemmten inne werden. Handelt es sich also in der Frömmigkeit um Befriedigung des Grundtriebs, so wird ihre unmittelbare Erscheinungsform immer auch nur in Lust-oder Unlustgefühlen bestehen; der Unterschied dieser von allen anderen ist nur der, dass es sich hier nicht um endlichen Triebe handelt, von deren Befriedigung oder Nichtbefriedigung Sein oder Nichtsein des Menschen nicht unbedingt abhängt, sondern um den Grundtrieb, der unser Wesen konstituirt, der eben desswegen unbedingt seine Befriedigung erheischt und dessen Befriedigung darum eine unendliche Lebensförderung, volkommene Lust, Seligkeit in sich schliesst. UM SELIGKEIT UND NUR UM SELIGKEIT IST ES DEM FROMMEN ALS SOLCHEM ZU THUN. Seligkeit aber ist, wie Niemand leugnen wird, ein Gefühlszustand·" Ten slotte zegt de schrijver dan nog dit: „Will man indess das religiöse Gefühl um seines specifischen Unterschieds von allen andern Gefühlen willen, sofern es nicht auf einzelne besondere Lebensfunktionen, sondern auf den centralen Lebenszustand geht, auch mit unterscheidendem Namen benennen, so wüsste ich keinen passenderen als den *des Gemüths;* denn unter diesem verstehen wir gemeinhin eben jene centrale Innerlichkeit des individuellen Geistes, das innerste Heiligthum, wohin der Mensch aus der Aussenwelt flüchtet, um bei sich selbst Einkehr zu halten, wo er die Eindrücke der Aussenwelt verarbeitet, wo die Schätze seiner Lebenserfahrung niedergelegt sind, wo wiederum die Impulse seiner Thätigkeit sich heimlich vorbereiten. Dieses Centrum des individuellen Lebens, wo der Mensch bei sich selbst zu Hause ist, ist auch die Stätte, wo er Gott findet: dies ist der Sitz der Religion."

Dr. Pfleiderer is ook van gevoelen, dat het wezen der godsdienst zich niet in een enkelen vorm, vooral niet in een' door de werkzaamheid van het denkvermogen geweven vorm, zóó gansch uitstort, dat de vorm ooit voor een volkomen uitdrukking van het wezen zou kunnen gehouden worden. Ook uit zijne beschouwing vloeit voort, dat wij hebben in onze godsdienstige bewustheid de bewustheid van een werkelijken toestand der ziel, die in hare onderscheidenlijk waarneembare levensuitin-

gen, in haar denken, voelen, en willen, maar naar eene zijde van haar wezen onder het licht der bewustheid valt, ofschoon zij in iedere van die uitingen geheel zoóals zij is werkt. Van daar dat zij, die slechts met de vormen, en dat wel met bijzonder geijkte vormen van godsdienst bekend zijn, en dezen met haar wezen vereenzelvigen, gedurig mistasten in het oordeel over de aanwezigheid of de afwezigheid van een religieuse zielsstemming in een medemensch. Hoe groot is het aantal onder de veroordeelaars en de bestrijders van onze moderne richting, die in dit opzicht een merkwaardig gemis, ik zeg niet eens van anthropologische studie, maar van eenigszins degelijke menschenkennis verraden. Van daar ook, juist omdat de godsdienst nooit *geheel* in eenigen bijzonderen vorm verschijnt, dat de waarlijk vrome maar alleen gewaardeerd kan worden door den, door eigen ondervinding, in de verborgenheid der vroomheid ingewijden medemensch. Bepaaldelijk ten aanzien van de „Erkenntnissthätigkeit in ihrer Beziehung zur Religion" zegt Pfleiderer zeer juist: „als einfache konsequenz unseres Religionsbegriffs müssen wir es aufstellen, dass die Religion, als Gemüthsbestimmtheit, vom theoretischen Bewustsein insofern *unabhängig* ist, als sie weder von diesem hervorgebracht wird, noch jemals in diesem aufgehen kann; ja noch mehr, es kann dieselbe religiöse Gemüthsbestimmtheit sehr wohl mit ziemlich verschiedenen theoretischen Vorstellungsweisen (Weltanschauungen) zusammenbestehen; wie denn die christliche Frömmigkeit in den verschiedenen Kulturepochen der christlichen Weltgeschichte, trotz der bedeutenden Veränderungen der theoretischen Weltanschauung, im Wesentlichen wenigstens die gleiche geblieben ist; und wie sie auch innerhalb derselben Zeit bei den verschiedenen kulturschichten der Gesellschaft im Wesentlichen die gleiche ist, so sehr auch der allgemeine Vorstellungskreis und im Folge davon das religiöse Vorstellen und Denken ein verschiedenes sein mag."

Het lag, gelijk ik reeds zeide, niet in mijn plan, om den rijken, en hier en daar soms disputabelen, inhoud der beide werken, dat van Opzoomer en van Pfleiderer, opzettelijk te beoordeelen. De aandacht mijner lezers bij vernieuwing op het werk van Opzoomer, en, misschien van zeer velen voor het eerst, op Pfleiderer's boek wenschende te vestigen, knoopte ik aan die warme aanbeveling eene en andere opmerking over het wezen der godsdienst vast. Mocht ik het hoog belang van de zaak maar weder zóó hebben doen gevoelen, dat velen Pfleide-

rer's boek gaan *bestudeeren*. Ik zou hoogst gaarne zien, dat de met wetenschappelijken zin bedeelde jongere, en daarom, uit psychologisch oogpunt, nog meest ontvankelijke supra-naturalistische theologen onder ons dit werk aan een opzettelijke en nauwkeurige kritiek onderwierpen. Met de meeste belangstelling zou ik die lezen en overwegen.

F. W. B. van Bell.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Het lager onderwijs en Dr. A. Pierson door Prof. VAN DER WIJCK. Groningen, J. B. WOLTERS, 1869.

Het behoeft waarlijk niet bijzonder vermeld te worden, dat de denkbeelden over onze Wet op het lager Onderwijs, die Dr. Pierson in zijn bekende brochuren voordroeg, te licht bevonden werden op de nauwkeurige weegschaal van een Hoogleeraar in de wijsbegeerte. Prof. Van der Wijck ontzenuwt het betoog van Dr. Pierson even geleidelijk als helder. Hij bestemde zijne brochure blijkbaar voor het groote beschaafde publiek; maar daarom legt hij ons de vraag op de lippen, waarom *noemde* hij niet *de schets* van zijn geschrift, of *de hoofdstellingen* in zijne bestrijding van Pierson's meeningen, in plaats van die, den lezer weinig orienteerende, cijfers van I tot VIII? De oude gewoonte van schrijvers en redenaars, om den hoofdinhoud en de indeeling van hunne betoogen vooraf met weinige woorden aan te geven, rustte op goede menschkundige gronden. Die opgaven van thema en verdeeling waren in de schatting van het hedendaagsche kunstoordeel niet zelden smakeloos in den vorm. En wat deden nu vele jongere schrijvers en redenaars? Zij verwisselden de smakeloosheid in den vorm niet met goeden smaak, maar lieten alle opgaven weg, en maakten het zoo doende voor velen, althans voor zeer veel hoorders volstrekt onmogelijk, om het gehoorde in de herinnering te verlevendigen. Mij dunkt, dat een psycholoog als Prof. Van der Wijck, door hetgeen hij weet van de voorwaarden, waarvan in den gewonen mensch de mogelijkheid van reproductie van hetgeen men las of hoorde afhangt, gedrongen moest worden, om het overzicht van het betoog voor den lezer gemakkelijk te maken. Ik vertrouw, dat Van der

Wijck's brochure het hare zal hebben bijgedragen, om Pierson's stellingen door de nadenkenden en waarheidlievenden te doen afwijzen. Men zou echter kunnen vragen, of daarvoor een hoogleeraar in de wijsbegeerte wel met een opzettelijke brochure had behoeven op te treden.

Is het, ter wederlegging van Pierson's beweren niet voldoende, dat de qualificatie van de staatsscholen als *moderne secteschólen*, of *scholen der modernen* van hem is uitgegaan? Ieder die deze qualificatie hoort, — en aan Pierson komt de niet benijdbare eer toe, dat zij zoolang leven zal als er in ons land over de onderwijsquaestie wordt geagiteerd, — ieder die de als moderne secteschólen aangeduidde staatsscholen kan vergelijken met de theologie der moderne richting moet zich verbazen over het scheeve oordeel van Dr. Pierson. Een school van een „secte der modernen" zou geen staatsschool kunnen zijn, en geheel anders als deze zijn ingericht. Wij zouden den Bijbel voor volstrekt onmisbaar houden bij ons schoolonderricht. Uit den Bijbel zouden wij allereerst voedsel voor de fantasie der jeugd ontleenen; maar vervolgens, *door ontleding en vergelijking der bijbelsche verhalen*, leeren inzien, welk onderscheid er is tusschen de voorstellingen der verbeeldingskracht en de gebeurtenissen volgens den werkelijken toestand en toedracht der dingen. Vooral zouden wij met en door den Bijbel, als het onovertroffen en onovertrefbare boek voor beginnende menschenkennis en voor aankweeking van de godsdienstig-zedelijke gemoedsstemming, de ijdelheid in 't licht zoeken te stellen van eene supranaturalistische christelijke vroomheid, die den door God geordenden natuurlijken loop van alle dingen geringschat. Die vooral hierdoor aan de minder bevoorrechten in de maatschappij de vertroostende en versterkende invloeden van het kinderlijk vertrouwen op God onthoudt, omdat zij den waan vestigt en aankweekt, dat rijkdom en armoede, dagelijksch brood en gebrek, gezondheid en ziekte, leven en dood, niet zouden behooren tot het geordende geheel der dingen, dat daarom naar onze menschelijke opvatting oorzakelijk samenhangt *omdat* de hemelsche Vader, als de volmaakt Wijze, onveranderlijk standvastig is in de wijze waarop Hij alle dingen werkt door Zijn wil. — Inderdaad, wij danken aan Dr. Pierson een liefelijk droombeeld! Welk een krachtige en gezonde ontwikkeling zou aan den godsdienstzin en vrijheidszin van ons volk gegeven kunnen worden, indien wij eens naar onzen zin de

staatsscholen mochten inrichten, en al aanstonds de groote resultaten der nieuwere beschouwingen omtrent den Bijbel, de godsdienst en het christendom mochten toepassen bij het onderwijs van de Israëlitische, Roomsche, en Protestantsche kinderen des volks!

Ik zal aan mijne lezers den inhoud van Prof. Van der Wijck's polemiek niet in het breede gaan herinneren. Alleen maar, als proeve voor de onbekenden met dit geschrift, hetgeen hij zijn „groote grief" tegen Dr. Pierson noemt, dat de begrippen van *eerbiediging* en *neutraliteit*, zooals Pierson die opvat, „voor practische toepassing geheel onvatbaar zijn." Volgens Pierson zelven (bl. 82) moet de staat zich in al zijn doen en laten als neutrale macht gedragen. Welnu, hooren wij Van der Wijck: „Op dien grond is godsdienstige belijdenis geen vereischte tot het bekomen eener staatsaanstelling. Voor geloovigen en ongeloovigen, voor Protestanten, Katholieken, Israëlieten gelijke benoembaarheid tot ambt en bediening. Maar Pierson moet, wil hij consequent zijn, daarin het bewijs zien, dat de staat, zij het ook onwillekeurig, zich aan de zijde der modernen schaart. Ziet, moet hij zeggen, door zijne daden beaamt de staat de zelfstandigheid van het zedelijk leven; practisch verklaart hij, dat moraliteit ook zonder dogmatischen grondslag mogelijk is; zwijgend hijscht hij de vlag der *morale indépendante* omhoog; hij vertrouwt, dat rechters billijk, ijverig, onomkoopbaar kunnen wezen, ook al zijn zij, om iets te noemen, zonder godsdienst. Dus zondigt, volgens Pierson, de staat tegen de neutraliteit!"

„Het godsdienstig begrip van vele Katholieken duldt niet, dat er Protestantsche kansels zijn, van welke eene zielverpestende ademtocht over het land henenstrijkt. De staat duldt ze wel. Dus zondigt, volgens Pierson, de staat tegen de neutraliteit!"

„Het is, zegt Gregorius XVI in zijn Encyclica van 1852, afschuwlijk, de onontbindbaarheid des huwelijks te betwijfelen. De staat betwijfelt die niet alleen, maar maakt het huwelijk ontbindbaar. Dus zondigt, volgens Pierson, de staat tegen de neutraliteit!"

. . . .

„De Katholieke kerk acht zich de roeping opgelegd over geloof en geweten der menschheid heerschappij te voeren. Autonomie des geestes is haar een gruwel. Volgens Pierson

huldigt de neutrale staat de autonomie des geestes. Ergo zondigt, volgens Pierson, de neutrale staat tegen de neutraliteit!"

Dr. Pierson koestert begrippen van eerbiediging en neutraliteit die „voor practische toepassing geheel onvatbaar zijn." Deze opmerking klinkt vreemd, zoo wij ons herinneren dat Pierson in der tijd is opgetreden als de bij uitnemendheid gedrevene door *den hartstocht der werkelijkheid.* Toch, die opmerking is niet alleen juist; zij moet gegeneraliseerd worden. In dezer voege, dat, althans naar mijn gevoelen, aan de werkelijke toestanden en toedrachten der dingen meer in schijn dan metterdaad recht wedervaart in Pierson's methode van wijsgeerig denken. Zijne bespreking van de onderwijs-quaestie hebben mij weer bevestigd in de overtuiging, dat Dr. Pierson, behoudens zijn vele gaven en kundigheden, als wijsgeer een voorliefde heeft voor abstracte formeele logica. Juist wat aan de empirische philosophie, die hij met talent in ons vaderland voorstond, hare waarde geeft, ook in de schatting van hen, die haar met idealisme zoeken te bezielen: het inzicht, dat de algemeene begrippen zich nooit anders aan ons voordoen, dan in en met het concrete en eigenaardig bijzondere; juist van dit inzicht mist men de toepassing in Pierson's redeneeringen.

Letten wij op zijn gebruik van het begrip „staat." Hij ziet in een zuivere toepassing van de onderwijswet in onzen tegenwoordigen Nederlandschen staat een *verlichtingspolitiek*, als weleer door Oldenbarneveld werd voorgestaan. Maar hij toont niet het verschil te gevoelen tusschen den tijd van Oldenbarneveld, toen kerk en staat nog niet gescheiden waren, en den hedendaagschen Nederlandschen staat, want de begrippen van staat, van politiek, waarmede hij opereert, zijn abstracte algemeene begrippen. Welke de politiek van een staat zal zijn en moet zijn, hangt af van de bijzondere eigenaardigheid, waarmede in dien gegeven staat het begrip van een staat gerealiseerd is. De republiek, waarin kerk en staat nog niet gescheiden waren, moest noodwendig, zou zij aan haar karakter beantwoorden, een politiek volgen, waarbij de staat met zijn macht ingang zocht te verschaffen aan hetgeen hem toescheen kerkelijk belang, en derhalve ook staatsbelang te zijn. Wie nu de politiek van Oldenbarneveld gebruikt om de verkeerde politiek, die in onzen tegenwoordigen staat uit de onderwijswet zou voortvloeien, daarmede te vergelijken, laadt althans den schijn op zich, dat hij òf tusschen het

ongelijksoortige eene vergelijking wil maken, òf de concrete werkelijkheden in zijn turen op het abstracte algemeene begrip voorbij ziet. Uit de werkelijkheid, die het begrip staat in de 17[de] eeuw onder ons had, vloeide, met onberispelijke consequentie, de krachtig gehandhaafde staatszorg voor een gewenschten toestand van het kerkelijk leven voort. *Die* zorg vloeit niet voort uit de werkelijkheid, die het algemeene begrip van staat thans onder ons heeft. Maar welke politiek dan wel? Onze staat is een *constitutioneele* staat; een staat dus, waarin het volk, door middel van zijne vertegenwoordigers, mede regeert. Om nu te bepalen of en in welke mate die staat de onpartijdigheid kan betrachten, moet ik mij niet laten besturen door het abstract logische begrip van onpartijdigheid, maar al weder het oog gevestigd houden op dien concreten staat. Het volk heeft ruimte in zijn keus van vertegenwoordigers. Over 't algemeen behooren dezen tot de bekwame mannen. Voor deze mannen moeten de vertegenwoordigers van de kroon hunne conceptwetten en maatregelen aannemelijk kunnen maken, en dat wel bij publieke discussie. Hieruit vloeit van zelf voort, dat, ook ten gevolge van de vrije drukpers, bijna alle wetten en maatregelen alleen tot stand kunnen komen onder deze voorwaarden dat zij genoegzaam overeenstemmen met de hoogte van ontwikkeling, die in een gegeven tijdperk, bijvoorbeeld, de rechtsgeleerdheid, de natuurkundige wetenschappen, de waterbouwkunde bereikt hebben. Zóó kiest een constitutioneele staat noodwendig, uit den aard van zijn wezen, partij vóór de eene juridische of oeconomische of technische theorie en tegen de andere. Daarbij vergete men niet, dat men van alle belangrijke wetten den wijderen of engeren samenhang met godsdienstige en zedelijke grondstellingen kan aanwijzen [1]). Het is dus niet te ontkennen, en het is in een constitutioneelen staat als den onzen volstrekt geboden door de noodzakelijkheid, dat de Regeering, die bij het meest belangrijke de meerderheid der vertegenwoordiging aan hare zijde heeft, aan de natie (wil men niet opdringt dan toch) oplegt, „wat haar vooruitgang en beschaving toeschijnt." Indien men zóó, *met eerbiediging van de werkelijkheid,* over de onpartijdigheid, de neutraliteit, van een staat als den onzen nadenkt, stelt men niet, als leefden wij in de sfeeren van het abstract algemeene,

[1]) In eenige voorbeelden wees ik dit aan in dit Tijdschrift, II, 4, p. 381.

dezen onbepaalden eisch: de staat zij waarlijk onpartijdig, maar men doet de vraag: tot hoe ver en op welke wijze laat zich onpartijdigheid tegenover de verschillende zienswijzen, de zienswijzen op ieder gebied van menschelijk nadenken en handelen, die er onder de staatsburgers gevonden worden, rijmen met het wezen en het bestand van den constitutioneelen staat?

Ofschoon Dr. Pierson in 't bijzonder op de schoolwet zijn aanklacht toepast, dat onze staat niet neutraal is, hij toont toch niet te bedenken, dat wij het begrip van staatsonpartijdigheid niet in abstracto moeten gebruiken, maar het moeten beheerscht laten worden door de eigenaardigheid van onzen concreten staat. Had hij dit bedacht, dan zou hij eerst onderzocht hebben, of de verbreiding van een „modern christendom" ook gerekend moet worden te behooren tot de uitvloeisels van die mate van partijdigheid, welke nù eenmaal in onzen staat onvermijdelijk is.

Pierson beweert, dat de schoolwet partij trekt voor het moderne christendom of het christendom „naar de beschrijvinge Thorbecke's." Ik wil nu nog op dat beweren van Pierson, in verband met mijn meening, dat hij, buiten de werkelijkheid om, met abstracte algemeene begrippen opèreert, de aandacht mijner lezers vestigen. Van der Wijck haalt de volgende woorden van Pierson aan. „In de werkelijkheid bezitten wij dus een niet godsdienstlooze school, waarin kristelijke deugden worden aangekweekt, een school, derhalve, doortrokken van een „kristendom verheven boven geloofsverdeeldheid"...... Men moet dat toegeven, dat dit bepaalde door den staat in bescherming genomen kristendom gevoegelijk met den naam van modern kristendom, of kristendom naar de moderne opvatting, kan betiteld worden." Het blijkt dus duidelijk, dat, volgens Pierson, het christendom „naar de beschrijvinge Thorbecke's" hetzelfde is als „kristendom naar de moderne opvatting." Maar zoo ik wel zie, dan heeft Pierson de bedoeling van Thorbecke volkomen misverstaan. Van der Wijck geeft ons de woorden, die Thorbecke in de Tweede Kamer heeft gesproken, te lezen: „Met veel geest en juistheid heeft men op een ander gebied wel eens onderscheiden hetgeen men ziet en hetgeen men niet ziet, ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas. Dat is, geloof ik, hier toepasselijk. De stille werking van het christendom, boven verdeeldheid van geloof, is oneindig algemeener en grooter, dan hetgeen men in de kerkelijke sfeer met oogen ziet. Het chris-

tendom heeft onze wetgeving en ons bestuur, onze zamenleving en onze zeden doortrokken; maar dat is niet het bijzonder christendom eener bepaalde kerk. Het is het ééne licht, waarvan de onderscheidene geloofsbelijdenissen bijzondere stralen zijn; het is het christendom boven de kerkelijke afzondering gelijk het menschdom is boven de onderscheidene volken en ze allen omvat, gelijk de wetenschap is boven alle vormen en stelsels, waarin ieder, naar de mate van zijn inzicht, de wetenschap zoekt te naderen of haar tracht uit te drukken." „Het christendom is niet gebleven binnen de kerk; het is eene burgerlijke kracht geworden; de ziel onzer beschaving; een stroom, die zich door alle aderen der maatschappij heeft uitgestort. Het is deze invloed van het christendom, die zich van zelven, de wet spreke of zwijge, in het volksonderwijs zal doen gevoelen." En ook nog deze woorden van den grooten staatsman haalt Van der Wijck aan: „Er moet niets in de school worden gebracht; het christendom is in de school, in onze zeden, in onze maatschappij; geene afzonderlijke gestalte van christelijk geloof; geene reeks van artikelen, maar de geest die overal is."

Wij hebben slechts nauwkeurig te letten op de woorden „geene afzonderlijke gestalte van christelijk geloof", en ook op dezen „Het is het christendom boven de kerkelijke afzondering gelijk het menschdom is boven de onderscheidene volken en ze allen omvat; gelijk de wetenschap is boven alle vormen en stelsels" om den zin, dien Thorbecke aan de uitdrukking „christendom boven geloofsverdeeldheid" hechtte, juist op te vatten. Behalve zijne bijzondere eigenaardigheid, waardoor ieder volk zich van alle anderen onderscheidt, heeft ieder volk ook iets, dat alle anderen ook hebben, en dat ze dus allen met elkander gemeen hebben. Dat algemeene is het wat al de volken samen doet uitmaken *het menschdom*. Maar is dit „menschdom" nu, ergens, als op zich zelf bestaande, *naast* de onderscheidene volken, die de aarde bewonen? Immers, neen. In onze logische abstractie vormen wij het algemeene begrip „menschdom"; en, al is dit nu in de taal een zelfstandig naamwoord, in de werkelijkheid heeft dit algemeen menschelijke nergens anders de plaats zijner existentie, dan in de bijzondere individuen, in wie het onafscheidelijk vereenigd is met de eigenaardigheid, waardoor ieder dat bijzondere individu en lid van dat bijzondere volk is. Evenzoo is de wetenschap, die „is boven alle vormen en stelsels"

niet zekere vormlooze en onsamenhangende wetenschap naast de concrete wetenschappen, die hare plaats van existentie hebben in geleerde individuen. Neen, hoe ook de wetenschappen van elkander verschillen, en onderscheidelijk kunnen gegroepeerd worden met betrekking tot den vorm, waarin zij worden voorgedragen, en met betrekking tot den aanleg der architektoniek, waarmede hare deelen tot één geheel verbonden worden: ieder van de concrete wetenschappen bevat in zich wetenschappelijke elementen, die in de overige ook zijn, en die dus alle met elkander gemeen hebben. Wees nu een zoo wijsgeerig denkend man als Thorbecke, op de aangehaalde wijze, op „het menschdom" en de „wetenschap", ter opheldering van den zin der uitdrukking „christendom boven geloofsverdeeldheid", dan heeft hij datgene uit het christendom moeten bedoelen, hetwelk alle onderscheiden geloofsbelijdenissen, ieder voor zich gemengd met hetgeen ieder eigenaardigs heeft, in zich bevatten, en hetwelk dus alle met elkander gemeen hebben. Dit algemeen christelijke, — geloof in God, vereering van Jezus, liefde, menschelijkheid, hoop en dergelijke — is „boven geloofsverdeeldheid," dat wil zeggen, het behoort niet tot bijzondere wederkeerig bestreden punten van de overtuiging der onderscheiden kerkgenootschappen en partijen; het is het algemeene, maar ieder geloof heeft met dat algemeene nog zijn eigendommelijkheden. Hieruit vloeide voort, dat het steeds door alle belijders van het christendom min of meer in toepassing gebracht, of althans in eere werd gehouden, en, door zoo groote vereenigde kracht voortgedragen, onze wetgeving en ons bestuur, onze samenleving en onze zeden wel moest doortrekken. Doch nu is dit „algemeen christelijke", wanneer wij er onderscheidenlijk onze aandacht op willen vestigen, even goed een abstract algemeen begrip als „het menschdom" en „de wetenschap," zoo dat het nergens een andere existentie heeft dan in en met „een afzonderlijke gestalte van christelijk geloof". Het is „de geest, die overal is", maar tegelijk nergens dan gehuld in den vorm van eenige letter, in den vorm van eene of andere geloofsovertuiging. De moderne richting heeft ook deel aan dien christelijken geest, aan dat algemeen christelijke, maar zij is daarvan niet de zuivere vertegenwoordigster, en zij kan dat niet zijn, omdat algemeene begrippen niet kunnen verschijnen, tenzij in de gestalte van iets tastbaars en eigendommelijks, dat het algemeene in zich heeft

en draagt met nog iets meer daarenboven. — Eindelijk, aan de uitdrukking „boven geloofsverdeeldheid" moet, volgens de kennelijke bedoeling van den spreker, dezelfde strekking gegeven worden als aan de ter opheldering bijgebrachte voorbeelden „het menschdom boven de onderscheidene volken", „de wetenschap boven alle vormen en stelsels". „Geloofsverdeeldheid" heeft hier niet een ongunstige beteekenis, zoodat het christendom dat er boven is eene richting zou aanduiden, die niet onverdraagzaam is of niet exclusief, niet alléen aan eigen geloof waarde toekennende. Geloofsverdeeldheid beteekent de verscheidenheid die er is in de vormen, waarin het christendom, saamgegroeid met de eigendommelijkheid van de individuen en de groepen van hoofdzakelijk samenstemmende individuen, optreedt. De moderne theologie behoort, volgens „de beschrijvinge Thorbecke's van het christendom boven geloofsverdeeldheid," even zeker tot het gebied van de geloofsverdeeldheid als de orthodoxie.

Men verwondert zich niet over het misverstand bij de groote menigte ten aanzien van die beroemde, uit wijsgeerige studie van de menschelijke maatschappij voortgesproten, woorden van Mr. Thorbecke. Maar bevreemding wekt het, dat ook iemand als Dr. Pierson het algemeen christelijke, derhalve, het algemeene begrip, waarvan Thorbecke eene zoo schoone karakteristiek gaf, zoo maar voetstoots hypostaseerde, en terugvond in de moderne richting. Is het niet een bewijs, dat de nieuwere wijsbegeerte, die goed leerde onderscheiden tusschen het concreet werkelijke, als het reële, en het algemeene, als het slechts ideël bestaande werk van samenvattend denkvermogen, in hem nog niet is doorgedrongen tot in merg en been?

En nu ten slotte, mijn dank aan Prof. Van der Wijck, dat zijn welgeslaagde bestrijding van Dr. Pierson mij aanleiding werd tot bovenstaande opmerkingen. Met het oog op Pierson's geruchtmakende ontdekking, dat de staatsscholen zijn = het christendom boven geloofsverdeeldheid = moderne secte-scholen, mogen wij wel zeggen: si tacuisset, philosophus mansisset.

Juni, 1869. F. W. B. VAN BELL.

LITERARISCH OVERZICHT.

Sedert dat ik in het stuk van Maart l. l. de aandacht vestigde op de eerste zes afleveringen van de *Philosophische Bibliothek, oder Sammlung der Hauptwerke der Philosophie aller und neuer Zeit*, van J. H. von Kirchmann, zijn er een en twintig nieuwe verschenen. *Twee* daarvan geven *Erlaüterungen zu Benedict von Spinoza's Ethik. Twee* de *Kritik der praktischen Vernunft* van Kant, en *een* met daarbij behoorende Erlaüterungen van von Kirchmann. In *vier* afleveringen ontvangen wij de *Kritik der Urtheilskraft* van Kant, met de Erlaüterungen van von Kirchmann in een *vijfde* aflevering. In *twee* afleveringen hebben wij de *Untersuchungen über den menschlichen Verstand* van Hume. Eindelijk eene door Dr. F. Ueberweg bezorgde vertaling, met ophelderingen, van Berkeley's *Abhandlung über die Principiën der menschlichen Erkenntniss;* en in *twee* afleveringen een werk van von Kirchmann zelven, *Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral als Einleitung in das Studium rechtsphilosophischer Werke*. Zeer onbevredigend komt mij het empirische realisme voor, hetwelk von Kirchmann als eigen standpunt huldigt. Desniettemin zal men deze Inleiding tot de studie van boeken over de wijsbegeerte van het Recht niet zonder veel voordeel kunnen lezen. Ik wenschte wel, dat mij eens een dergelijke betere Inleiding in handen kwam, maar dan eene met een nauwkeurig historisch-kritisch gedeelte, en uitgaande van een idealistisch-realistisch standpunt. Men spreekt ook op kerkelijk gebied van rechtsbeginsels. Doet men dit met juistheid, dat is, zoowel in overeenstemming met den aard eener corporatie als een kerk is, als in overeenstemming met de algemeene maximen bij alle toepassing van rechtsbeginsels?

F. W. B. v. B.

De bekende commentaar van L. Hirzel op het boek Job (1839), waarvan J. Olshausen eene tweede uitgave had bezorgd (1852), is thans voor de derde maal in het licht gezonden door Prof. A. Dillmann te Giessen (*Kurzg. exeg. Handb. zum A. Testament*, 2e Lief.; Leipzig, 1¼ Thaler). Doch Dillmann heeft zeer terecht begrepen, dat het niet aanging, het oorspronkelijke boek op nieuw te laten afdrukken met eenige wijzigingen en toevoegselen. Hij heeft dus zelf een commentaar geschreven, die evenwel met dien van Hirzel in nauw verband staat: wat hem hierin bruikbaar voorkwam nam hij over; waar hij van hem meende te moeten afwijken, gaf hij de redenen op. Dat wij hier inderdaad een geheel nieuw werk ontvangen, blijkt al aanstonds bij vergelijking van den omvang der beide commentaren; die van Dillmann telt 100 bladzijden meer. Voorts bewijst de Inleiding, dat hij in de opvatting van den inhoud des boeks en van den gang der handeling veelszins van Hirzel afwijkt: had deze den dichter tegen de Mozaïsche vergeldingsleer laten polemiseeren, Dillmann kent hem de bedoeling toe om 1° tegen misbruik van die leer te waarschuwen; 2° de realiteit van het lijden der rechtvaardigen in het licht te stellen; 3° de opvatting van het lijden als »Prüfungs- und Bewährungsleiden" aan te bevelen en 4° tot berusting en geduld onder zulk lijden te vermanen (Einl. S. XIII ff.). Volgens hem leefde de dichter in de eerste helft der 7de eeuw (S. XXIV ff.) en zijn, behalve de redenen van Elihu, ook H. XL: 15—XLI: 26 later ingevoegd (S. XXIII f.). Doch ook de commentaar zelf heeft eene geheele herschepping ondergaan en staat dikwerf polemisch tegenover dien van Hirzel, b. v. in de verklaring van H. XIX: 25—27, waar D. het geloof aan onsterfelijkheid meent te vinden. Ook zij die hier en elders aan Hirzel boven Dillmann de voorkeur geven, zullen toch den arbeid des laatstgenoemden gaarne als eene wezenlijke aanwinst begroeten: degelijkheid en bezadigdheid zal niemand daarin vergeefs zoeken.

Das Buch Hiob. Vortrag gehalten in der Nicolai-Kirche — von E. Reuss (Strassburg; 8 Ngr.). Reeds uit den titel blijkt, dat ons hier een populair geschrift wordt aangeboden. Wij verwachten dus geene nieuwe resultaten en vinden die ook niet. Toch verdient deze »Vortrag" om meer dan ééne reden de aandacht. Allereerst om de smaakvolle vertaling van de fragmenten uit Job, die Reuss in zijne rede invlecht. Maar dan ook om de wijze, waarop de

vraag naar het karakter en de strekking van het boek wordt behandeld. Gelijk in al zijne geschriften zoo doet Reuss zich ook hier kennen als een vijand van alle dogmatisme. Hij wil niet, dat wij, zoekende naar ééne enkele gedachte, den rijkdom van ideeën en gezichtspunten, die zich in het boek Job voordoet, voorbijzien. Dienvolgens beproeft hij aan de onderscheidene deelen des boeks, ook aan den Proloog en aan den Epiloog, recht te doen weervaren. — Nog worde hier vermeld, dat hij den dichter der Jobeïde in de 7de eeuw v. Chr. stelt en Elihu's toespraken voor een jonger toevoegsel houdt.

Prof. D. Noack te Giessen houdt niet op de geleerde wereld verrassingen te bereiden. Nauwelijks zijn wij eenigszins bekomen van den tocht »Von Eden nach Golgotha", of hij geeft ons eene splinternieuwe verklaring van het Hooglied te digereeren. De titel luidt: *Tarraqah und Sunamith. Das Hohelied in seinem geschichtlichen und landschaftlichen Hintergrunde*, von L. N. (Leipzig, 1$^1/_3$ Thaler). Het boek is verdeeld in de volgende 7 afdeelingen: I. Die Uebersetzung des HL. nach der griechischen Bibel. II. Würdigung der darauf gegründeten bisherigen Auffassungsweise. III. Falsche Lesung des Textes bei den LXX und Masorethen. IV. Der Schlüssel zum HL. bei den bibl. Propheten. V. Der geschichtliche Hintergrund der Tarraqah-Romanze. VI. Uebersetzung des HL. in seiner ursprünglichen Gestalt. VII. Quellennachweise zur Abhandlung und Commentar zum ursprünglichen Texte. — Om een denkbeeld te geven èn van de nieuwe opvatting zelve èn van de wijze, waarop de tekst van het gedicht »hersteld" is, deel ik hier mede de vertaling van H. III: 5—10: »*Verschworen bin ich wider Euch, Sippschaft Jerusalems, mit Heerschaaren und mit Herrschermacht; wenn ihr euch regt und empört, sogleich ist Aufgebot schlagfertig!* Was ist das, was da aufsteigt aus dem Gefilde wie Rauchsäulen als Gedüft von Myrrhen und Weihrauch aus allerlei Mischung des Würzbereiters? Siehe, sein Dreizack (Beutescepter), womit er Helden küret zu seinem Gefolge aus den Rechen Israëls. Alle Schwertträger, kundig des Kampfes, jeder sein Schwert an seiner Hüfte, das da Schrecken verbreitet in Nächten. Seine Krone war bereit gemacht, bis dass der König gewährt würde von den Berathern des Libanon, seinen Säulen (Pfeilern). Als Silberwerk glänzt sein Wagensitz und das Purpergewand schmiegt sich um seine Mitte, ein Geschenk von der Sippschaft Jerusalems" Doch genoeg. Laat mij alleen

nog vermelden, dat behalve Tarraqah (d. i. den Ethiopischen koning Tirbaka) ook Sanherib en Ezar-Haddon in het door Noack ontcijferde politieke drama eene belangrijke rol spelen.

Reeds sedert eenigen tijd was het bekend, dat Hitzig eene geschiedenis van Israël voor de pers gereed maakte. Met mij hebben zeker velen de verschijning van dat werk met verlangen te gemoet gezien. Voorloopig is thans aan dien wensch voldaan door de uitgave van het eerste der twee deelen. De titel luidt: *Geschichte des Volkes Israel vom Anbeginn bis zur Eroberung Masada's im Jahre 72 n. Chr.* von Dr. F. Hitzig. I. *Bis zum Ende der Persischen Oberherrschaft* (Leipzig, 1869; 1⁴/₅ Thaler). Naar luid van een bericht op den omslag zal de Schrijver bij de uitgave van het 2de deel, dat ter perse is, zich in eene »Selbstanzeige" nader verklaren »über Standort und Zielpunkt seines Buches wie auch über die Weise der Behandlung, welche er dem Stoffe angedeihen lies". Deze mededeeling zou mij van eene opzettelijke en gemotiveerde beoordeeling vooralsnog terughouden, al ware het dat ik mij nu reeds in staat gevoelde die te leveren. Toch acht ik mij verplicht den lezer van ons *Tijdschrift* reeds nu eene inhoudsopgave voor te leggen en kan ik de verzoeking niet weerstaan van voorloopig den indruk weer te geven, dien Hitzig's boek bij eene eerste lezing op mij maakte: met het oog op de »Selbstanzeige" wensch ik mij later meer uitvoerig daarmede bezig te houden. Dit eerste deel dan is verdeeld in zes boeken van ongelijken omvang, die wederom in kleinere onderdeelen zijn gesplitst. Ziethier de opschriften van deze laatsten: I. Vorwort; Zeitrechnung; Früheste Einwanderung in Palestina; Vorgeschichte Israels; II. Urgeschichte Israels bis zur Einwanderung in Canaan; Besitzergreifung vom Lande Canaan; Periode der Richter bis auf Samuel; Stand der Bildung in dieser Periode; III. Königthum des Saul, — des David, — des Salomo; IV. Trennung Israels in zwei Königreiche; Das Reich der zehn Stämme; Blüthezeit des Königreichs Juda. Vorassyrische Periode; V. Verfall des Königreichs Juda. Assyrische Periode; Chaldäische Periode; VI. Die babylonische Gefangenschaft; Die Juden unter der persischen Oberherrschaft; Die grosse Synagoge. — Wat uit deze lijst niet blijken kan treft ons reeds na de lezing van de eerste bladzijden: Hitzig is — wat wij trouwens uit zijne vroegere geschriften wisten — een zelfstandig man. En wel in tweeërlei zin. Hij bewandelt zijn eigen weg en laat zich door den stroom niet mede-

slepen: denkbeelden en opvattingen, die nagenoeg algemeen zijn aangenomen, stooten hem, naar het schijnt, meer af dan dat ze hem aantrekken. Maar bovendien laat hij vroeger geuite meeningen zeer zelden varen. Met Ewald heeft hij dit gemeen, dat hij meer van zich zelven leert dan van anderen. Van de *Urgeschichte u. Mythologie der Philistäer* (1845), een σημεῖον ἀντιλεγόμενον gelijk men zich herinnert, wordt in dit nieuwe werk ergens gezegd, dat zij eenige jaren te vroeg verscheen en alzoo haar tijd vooruit was; op de daar verkregen resultaten wordt dan ook hier voortgebouwd. — Een en ander heeft ten gevolge, dat Hitzig's boek vol van eigenaardige meeningen en voor den lezer eene onuitputtelijke bron van verrassingen is. Verlangt men te weten hoe die meeningen zijn ontstaan, het antwoord ligt voor de hand. Aan eene zeer uitgebreide kennis, door bronnenstudie verkregen en de geheele oudheid omvattende, paart Hitzig eene verbazingwekkende »Combinationsgabe", die hem tusschen de — in schijn of in waarheid — meest heterogene zaken overeenkomst en dikwerf nauwen samenhang doet opmerken. Doch hierbij moet nog iets anders in aanmerking worden genomen. Gelijk wij allen, zoo heeft ook Hitzig zijne liefhebberijen, en wel: de etymologie en de chronologie. Van de 320 bladzijden worden naar gissing ongeveer 100 door etymologische en chronologische onderzoekingen en combinatiën ingenomen. Heeft alzoo zijne studie eene eigenaardige richting, ook een eigen wetenschappelijk karakter kan hem niet worden ontzegd. Waarin het bestaat kan ik niet korter uitdrukken dan door te zeggen: hij gelooft niet aan toeval. In alles, in de overeenkomst tusschen twee woorden, in de onderlinge afwijking van twee berichten, in het samentreffen van twee cijfers, ja waarin al niet ziet hij bewijzen van wezenlijk verband, producten van overleg en berekening. Met moeite weerhoud ik mij van het bijbrengen van voorbeelden. Doch daartoe zal ik gelegenheid vinden, als ik deze methode, nadat Hitzig haar zal hebben verdedigd, opzettelijk beoordeel. Tevens moet dan de aandacht worden gevestigd op de hier en daar verstrooide denkbeelden over Israëls godsdienstige ontwikkeling — een onderwerp, dat natuurlijk door Hitzig niet uitgesloten, maar toch betrekkelijk schraal bedeeld is. Ook dat weinige willen wij evenwel dankbaar aannemen en overwegen. Zooveel zal de lezer uit dit beknopt verslag reeds hebben opgemaakt, dat de nieuwe Geschiedenis van het volk Israël, hoe ook het oordeel over hare positieve en blijvende

waarde moge uitvallen, in hooge mate »anregend" heeten mag.

De Veteris Testamenti locis a Paulo apostolo allegatis scripsit Aē. F. Kautzsch (Lips. 1869; 3/4 Thaler). Het eigenlijke doel dezer dissertatie, dat uit den vrij onbepaalden titel niet kan worden opgemaakt, wijst de Schrijver op p. 5 zelf aan. Het is hem te doen om aan te toonen »quem in modum apostolus LXX virorum austoritatem secutus sit". Te dien einde verdeelt hij de oudtestamentische citaten in de Paulinische geschriften, ongeveer 90 in getal, in eenige groepen of »series". De 1ste (24 plaatsen) omvat de citaten, die nauwkeurig overeenstemmen zoo met den Hebreeuwschen grondtekst als met de Alexandrijnsche vertaling. De 2de de plaatsen (10 in getal), die met de vertaling geheel overeenkomen, maar van het Hebreeuwsch meer of min afwijken. De 3de serie (26 plaatsen) heeft tot opschrift: »Recensus locorum qui non nisi leviter a versione Alex. recedunt". Dat van de 4de groep luidt: »Recensus locorum qui propius accedunt ad textum hebraïcum": daartoe worden gebracht 5 plaatsen. De 5de en laatste serie eindelijk, van 19 citaten, omvat de teksten, die zoowel van het Hebreeuwsch als van de Grieksche vertaling vrij ver afwijken. Het eindresultaat van het onderzoek is belangrijk genoeg om met de eigene woorden van den Schrijver te worden medegedeeld (p. 109): »Accurate cum versione Alex. consentiunt loci 34. Leviter tantum a LXX viris recedunt loci 36. Longius recedunt a vers. Alex. ita tamen ut dissensus iterum ad liberam allegandi rationem referendus videatur, loci 10. Longius recedunt, at ita ut verborum versionis cognitio negari non possit, loci 2. Versione Alex. prorsus relicta cum textu hebraico consentiunt loci 2 e Jobo allati (V : 13; XLI : 3 coll. 1 Cor. III : 19; Rom. XI : 35), cuius versionem apostolo ignotam fuisse verisimillimum est." — Eene aangename lectuur levert deze verhandeling juist niet op. Doch zij is nauwkeurig bewerkt en, wat het gebruik der critische hulpmiddelen aangaat, op de hoogte van den tegenwoordigen tijd.

The witness of the Old Testament to Christ. Being the Boyle Lectures for 1868. By the Rev. Stanley Leathes M. A. Professor of Hebrew. Kings College, London, and Preacher-assistant, St. James', Piccadilly (Rivingtons, London-Oxford-Cambridge; 9 shillings). Den steller van dit overzicht boezemt dit werk o. a. ook dáárom be-

langstelling in, omdat hij den Schrijver nu 5 jaren geleden heeft ontmoet en hem van die ontmoeting eene zeer aangename herinnering is bijgebleven. Doch om meer dan ééne reden verdient het ook de aandacht van anderen te trekken. Éene dier redenen is in den titel aangeduid. Wij ontvangen hier nl. *The Boyle Lectures for* 1868. Den 28sten Juli 1691 maakte Robert Boyle eene testamentaire beschikking, inhoudende dat uit zijne nalatenschap jaarlijks eene som van £ 50 zou worden uitbetaald aan »some learned Divine or Preaching Minister", te Londen gevestigd, als vergoeding voor de hem op te dragen taak, die aldus omschreven wordt: »to preach Eight Sermons in the year, for proving the Christian Religion against notorious Infidels, viz. Atheists, Theists, Pagans, Jews and Mahometans". Aan die bepaling is sedert geregeld gevolg gegeven. Met »the Boyle Lectures", die thans in the Chapel Royal, Whitehall, worden voorgedragen, werd in 1868 de Eerw. Stanley Leathes belast. Aan deze opdracht ontleent dus zijn werk een half-officieel karakter. Het blijkt bovendien, dat hij zich ten genoegen der bevoegde autoriteit van zijne taak gekweten heeft. Althans dezer dagen werd bericht, dat hij ook weder in dit jaar »the Boyle Lectures" houdt. Afgezien van dit alles is het werk van Prof. Leathes in zich zelf opmerkelijk. Het kan ons niet onverschillig zijn, hoe »the witness of the O. T. to Christ" in 1868 in Engeland wordt opgevat. De auteur staat blijkbaar onder den invloed van de nieuwere critische beschouwing van het O. T., die nu ook in de Engelsche kerk hare voorstanders heeft. Hij handhaaft zich op het streng-orthodox standpunt. Doch de wapenen, waarmede hij den vijand afweert en bestookt, verdienen van naderbij te worden bezien.

De acht voorlezingen dragen elk een tekst aan het hoofd, en wel achtereenvolgens *Luc.* XXIV: 45, 46; *Hand.* VIII: 30, 31; *Joh.* VIII: 56; *Hand.* XIII: 34; *Ps.* LXII: 20; *Matth.* XXII: 43—45; *Hand.* VIII: 34, 35; *Joh.* VI: 14. Doch deze schriftuurplaatsen dienen den auteur slechts als punten van uitgang. In de 1ste lezing wordt aangetoond, dat Jezus en de Apostelen aan het O. Testament een Messiaansch karakter toeschrijven en dat dit zijne verklaring vindt in de onderstelling, dat de oud-testamentische schrijvers »were made to share the Messianic consciousness of God" d. i. zich bewust waren in betrekking te staan tot God. den Verlosser. De 2de houdt zich bepaaldelijk bezig met de belofte aan Abraham, *Gen.* XII: 3. De auteur wijst aan, dat het hier

aan den aartsvader geopend uitzicht rekenschap geeft van zijne verhuizing uit Ur; dat het evenmin van de omstandigheden, als van zijn eigen nadenken de vrucht kan zijn; dat het in elk geval, al ware het veel jonger dan het zich voordoet, wegens zijne latere verwezenlijking als goddelijke openbaring zou moeten worden opgevat. In de 3de lezing onderzoekt de spreker, hoe Abraham de belofte heeft verstaan? Hij zag den Christus in God; door het geloof in hem werd hij gerechtvaardigd. Nadat in de volgende voordracht nog eenige opmerkingen over de geloofwaardigheid der Mozaïsche geschriften waren gemaakt, begint de auteur te handelen over David. Zijn punt van uitgang is de belofte van Nathan, 2 *Sam*. VII: 12—14. Hij vind haar overal in het O. T. terug, in de hist. boeken, in de psalmen en bij de profeten, en besluit daaruit tot haar historisch karakter. Maar hoe heeft David die belofte opgevat? Uit *Ps*. LXXII wordt, in de 5de lezing, afgeleid, dat hij haar niet kan hebben toegepast op Salomo, maar op een Messias, God en Koning tegelijk. Hij was bovendien Priester, gelijk, in de 6de lezing, uit *Ps*. CX wordt aangetoond. Dit gedicht is onverstaanbaar, tenzij wij aannemen dat het betrekking heeft op den Messias, en wel zooals deze reeds bestond in God. De volgende lezing houdt zich bezig met *Jes*. LIII, eene profetie die wel degelijk van Hizkia's tijdgenoot afkomstig is. Doch al ware het anders, in elk geval zou »de dienstknecht van Jahveh" de Messias zijn; elke andere opvatting, op *Jes*. LIII toegepast, leidt tot tastbare ongerijmdheden. Eindelijk wordt nog, in de 8ste lezing, de geheele beschouwing afgerond. Al moesten der critiek concessiën worden gedaan — wat evenwel onnoodig is — dan nog zou het O. T. getuigenis afleggen van den Christus en ons op het N. T. wijzen als op zijn onmisbaar supplement. Het geloof in Jezus geeft den sleutel tot recht verstand van het O. Verbond.

Bij wijze van toegift tot deze »Lectures" ontvangt de lezer nog een 4-tal aanteekeningen, als: I over de verwachting van een verlosser, in de Apocryphen, bij de tijdgenooten van Jezus, onder de heidenen; II over de sporen van de triniteit in het O. Testament; III over het verschil tusschen heilige en profane geschiedenis; IV over de eenheid van het boek Jesaja. In deze laatste aanteekening (p. 254—300), de meest uitvoerige en belangrijke, legt Leathes ten grondslag het résumé der bezwaren tegen de authentie van *Jes*. XL—LXVI, door Deken Stanley in zijn *History of the Jewish*

Church voorgedragen, en tracht hij die één voor één te ontzenuwen.

Met deze aanteekeningen, ook met de laatste, houd ik mij niet verder bezig. Zeer gemakkelijk zou ik kunnen aantoonen, dat de auteur het eigenlijke punt in quaestie nagenoeg nergens treft en, met noeste vlijt, een groot aantal feiten, vooral van grammaticalen aard, heeft bijeenverzameld, die ter nauwernood een schijnargument voor de authentie der betwiste hoofdstukken opleveren. Op de »Lectures" zelve moet ik nog even terugkomen.

Er is een woord, dat den spreker als het ware op de lippen bestorven ligt, het woord »fact". Van »facts" wil hij uitgaan; redeneering is overtollig of zelfs ongeoorloofd; »the theory" is niets, »the fact" is alles. Aan deze eigenaardigheid, die hier evenwel zeer sterk uitkomt en tot eentonigheid aanleiding geeft, herkent men den Engelschman. Zijn afkeer van de bespiegeling is spreekwoordelijk geworden. De feiten, deze-alleen, maar deze dan ook in al hun kracht te laten spreken — zietdaar het kort begrip zijner methode. Met mij heeft zeker menigeen op deze richting van den geest der Engelschen de hoop gebouwd, dat de historische critiek weldra, of althans vóór de speculatie, onder hen inheemsch zou worden. Zij wil immers ook van de feiten uitgaan en beweert zelfs daarop hoofdzakelijk te steunen! Toch wordt, in de voorlezingen van Prof. Leathes, gelijk reeds mijn overzicht leeren kan, het geheele kerkelijke systeem met een herhaald beroep op de »facts" verdedigd. Hoe is dit te verklaren? — De oorzaken liggen voor de hand. Eene der meest in het oog vallende is deze, dat de Schrijver, terwijl hij van het begin tot het einde polemiseert, nergens duidelijk en eenvoudig aanwijst — blijkbaar zelf niet nauwkeurig weet — wat zijne tegenpartij eigenlijk leert. Vandaar dat een »ongeloovige" zooals ik dit boek niet lezen kan dan met vreemde gewaarwordingen. Keer op keer wordt hij door »close reasoning" tegen den muur gedreven en weerloos verklaard, maar ziet! het was niet hij-zelf, maar zijne schaduw, die zich in deze droevige positie bevond. Waarom niet aan de belangstellende hoorders, in »the Chapel Royal" bijeengekomen, eenvoudig en klaar uiteengezet, hoe »de ongeloovigen" over de Messiaansche verwachtingen denken? Waarom het vermoeden gewekt of aangekweekt, dat zij zulke verwachtingen niet aannemen? — Eene tweede oorzaak. Van »facts" zullen wij uitgaan. Zeer wel. Maar — wat is een »fact"? Het blijkt zonneklaar, dat de Eerwaarde schrijver zich deze

vraag niet gesteld of haar althans niet juist beantwoord heeft. Telkens hooren wij hem met dien naam bestempelen òf de voorstelling van een feit òf ééne van vele hypothesen over een feit òf zijne subjectieve, vaak schromelijk willekeurige opvatting van dat feit. Als proeve citeer ik, op goed geluk af, het begin van Lecture III. Er was gehandeld over de belofte aan Abraham, *Gen*. XII: 3. Te bewijzen is, dat wij daar vinden eene bovennatuurlijke goddelijke openbaring. In alle geval — zoo redeneert de auteur — moet eene zoodanige verwachting eene voldoende oorzaak hebben. »Now the history gives us no possible clue to discover such an origin or cause in the circumstances of the time. There is no perceptible or imaginable reason for Abraham and the patriarchs thinking as they thought and acting as they acted. Neither is there any discoverable reason wherefore they should have been represented as so acting and thinking, nor any assignable motive to induce the historian so to represent them. The fact that they have been thus represented, and that fact alone, independently of age, author and the like, imperatively demands some explanation. Can any other reasonable, adequate, consistent explanation be assigned? Honestly, impartially, sincerely, I believe that none can. I conclude, therefore, that admitting the possibility of a Divine communication being made, such a Divine communication as the one mentioned was the true cause here" (p. 56, 57). Aan de oprechtheid van een man, die zoo schrijft, zal wel niemand twijfelen. Doch, eilieve, waarover spreekt gij met zoo groot zelfvertrouwen, met zoo grooten nadruk, in zoo krachtige bewoordingen? Over een tijdvak en over personen, waarvan elk bedachtzaam mensch, die tevens deskundige is, gaarne erkennen zal niets te w e t e n; over de oorzaken van Abrahams verhuizing; over de motieven van de aartsvaders; over hunne intieme gedachten! Doch nog om eene andere reden is de door mij uitgeschreven passage opmerkelijk. Het »fact" zelf, waarvan hier de Schrijver zoo vrijmoedig gebruik maakt, blijkt bij nauwkeuriger onderzoek niet te bestaan. Zijne geheele redeneering in Lect. II en III is gebouwd op de onderstelling, dat *Gen*. XII: 3 te lezen staat: »in u zullen alle geslachten des aardrijks g e z e g e n d w o r d e n." Eene andere opvatting van den grondtekst schijnt Prof. Leathes òf niet te kennen òf der vermelding onwaardig te achten. Naar aanleiding van *Ps*. LXXII: 17 wordt (p. 116 n. 3) de opvatting van Hithpa"el als *passivum* aanbevolen. Dat thans de meeste uitleggers van *Gen*. XII: 3 en ll. pp. zoowel Hithpa"el

als Niph'al *reflexive* verklaren, vernemen wij van den Schrijver niet. Toch zijn de argumenten voor die opvatting zóó »schlagend", dat zij ongetwijfeld reeds sedert lang algemeen aangenomen zou zijn, indien de dogmatiek er niet tegen opkwam. Er wordt *Gen.* XII: 3 niets meer, maar ook niets minder, gezegd dan dat »alle geslachten des aardrijks zich zelven [of: elkander] den zegen dien Abraham geniet zullen toewenschen." Zeker eene hoogst opmerkelijke verwachting! Doch waar blijven de verreikende conclusiën, door Leathes uit zijn »fact" afgeleid?

In verband met deze groote voorliefde voor de »facts" is het voorts hoogst opmerkelijk, dat de Schrijver telkens op nieuw aandringt op het geloof in Christus als de *conditio sine qua non* om ten aanzien van de Messias-verwachting des O. Testaments de ware overtuiging deelachtig te worden. Nog op de voorlaatste bladzijde (p. 233) heet het: »Tor the full appreciation of the argument — I am aware that the childlike faith of the sincere and earnest Christian is required." Ik laat deze overtuiging des Schrijvers aan hare plaats. Wat ons bevreemden kan is dit, dat zij hier wordt uitgesproken, in eene wederlegging van »the Infidels", in een boek, welks voorrede o. a. de verklaring inhoudt (p. VII) dat de auteur »getracht heeft den Bijbel te behandelen gelijk elk ander boek". Ook met het telkens terugkeerend beroep op de feiten is dit toevluchtzoeken bij het geloof niet overeen te brengen. Of is er misschien toch ook hier eene dieper liggende overeenkomst op te merken? Ik kan het vermoeden niet van mij weren, dat zij bestaat. In den ijver der polemiek tegen »criticism", in dat — bijna zou ik zeggen: zich met handen en voeten verweren tegen de negatiën van de nieuwere wetenschap, ligt immers evenzeer het bewijs, dat deze op den auteur diepen indruk heeft gemaakt, als zijne verwijzing naar het geloof getuigenis aflegt van zijn gevoel van onmacht om haar op haar eigen terrein te wederleggen? In elk geval hebben wij met allen, die de feiten inroepen, een terrein voor discussie gemeen — dat terrein, waarop wij den tegenstander het liefst afwachten. Ik kan moeilijk gelooven dat wij in deze »Lectures" het laatste woord hebben te zien van iemand als Leathes, een jong man, een man van ernst en studie. Van twee dingen één: òf hij zal zich geheel in de armen van het »het geloof" werpen d. i. de mystiek onbepaald huldigen, òf de »facts" zullen hem te machtig worden en hem eindelijk ook dit leeren inzien, dat de traditioneele bijbelbeschouwing en de christelijke vroomheid volstrekt

niet onafscheidelijk zijn. Deze laatste uitkomst van den strijd, die hier blijkbaar gestreden wordt, schijnt vooralsnog de meeste kansen te hebben om werkelijkheid te worden. Tenzij de executeurs van Robert Boyle's testament jaar op jaar den heer Leathes belastten met acht voorlezingen tegen de ongeloovigen. Om vrede met zich zelven te krijgen moet men het niet al te druk hebben met het bevechten van anderen.

Studien über jüdische, insonders jüdisch-arabische Religionsphilosophie, von Dr. A. Schmiedl, Rabbiner in Prossnitz (Wien, 1869; 2 1/3 Th.). De auteur van dit — keurig gedrukt — boek houdt zich overtuigd, dat de middeleeuwsche Joodsche wijsbegeerte belangstelling verdient èn om haar zelve, èn om haar invloed op de scholastiek. Hij behandelt haar niet historisch, maar systematisch, evenwel zóó dat de historische ontwikkeling niet wordt veronachtzaamd. Ziethier de lijst van de onderwerpen, waarover hij ons achtereenvolgens de meeningen der Joodsche wijsgeeren doet kennen: Der philosophische Gottesbegriff; Die Lehre von den Attributen Gottes; Argumente für die Einheit Gottes; Die Engellehre; Die Schöpfung aus Nichts; Die Seele; Gegen die Seelenwanderung; Die Auferstehungslehre; Die Prophetie; Die Ewigkeit des Gesetzes; Die allegorische Schriftdeutung; Die vermenschlichenden Ausdrücke in der Bibel; Was hat den Aristotelismus in der jüdischen Religionsphilosophie so populär gemacht; Aus der Naturphilosophie des jüdischen Mittelalters; Astrologische Trübungen; Gegen den Aberglauben. — Het is het voornemen des Schrijvers, indien dit werk goed wordt opgenomen, weldra het resultaat zijner studiën over de Talmudische Religions-philosophie in het licht te zenden.

De nieuwe aflevering van Geiger's *Zeitschrift* (VII: 1) wordt voor een goed deel gevuld door eene verhandeling van den Redacteur (S. 1—59): *Etwas über Glauben u. Beten. Zu Schutz und Trutz*, bestrijding van Dr. Joël in Breslau, die de doortastende omwerking van de traditioneele gebedsformulieren onnoodig had genoemd. Verder vinden wij hier nog recensiën van S. Sach's uitgave der gedichten van Gabirol, van Neubauer's *Géographie du Talmud* enz. Voorts opmerkingen over de vergadering van Rabbijnen te Worms en over opstellen in theol. tijdschriften betreffende het Jodendom. Eindelijk spreekt, in een brief aan Geiger, een ongenoemde een zeer ongunstig oordeel uit over de onlangs uitgegeven

literarische nalatenschap van Rapoport, die hoofdzakelijk aan de bestrijding van Geiger's *Urschrift* gewijd is, maar, te oordeelen naar de hier medegedeelde proeven, de meest afdoende bewijzen levert, dat Rapoport in zijne laatste levensjaren sterk achteruit gegegaan is.

Leiden, 10 Juni 1869. A. K.

Schleiermacher's Religionsbegriff und die philosophischen Voraussetzungen desselben. Von Em. Schürer. Leipzig, 1868. Prijs *f* 0.80.

Het onderwerp dezer brochure, hoe vaak behandeld, is in zooverre nieuw, als tot dus ver daarbij geen gebruik gemaakt was van de in 1862 uitgegeven Voorlezingen van Schl. over de *Psychologie*. De Schrijver beweert, dat juist dit werk, nevens Schl.'s *Dialektik*, het klaarste licht werpt op zijn begrip van de godsdienst. Hierin gaat hij wellicht wat te ver; in dit opzicht is de *Psychologie* niet nevens de *Dialektik* te stellen; ook zonder de eerste is uit de laatste wel een voldoende kennis van de wijsgeerige grondslagen van Schl.'s godsdienstleer te verkrijgen, hoewel de *Psychologie* de leer van Schl. over het *gevoel* klaarder en uitvoeriger ontwikkelt. De Schrijver behandelt zijn onderwerp met groote nauwkeurigheid en eene bij onze Duitsche naburen ongewone, klaarheid; hij bestrijdt menige verkeerde opvatting van Schl.'s leer zegevierend; zoo bijv. S. 12 fgg., waar hij aantoont, hoe weinig men Schl. begrijpt, als men, met Schenkel en anderen, beweert, dat Schl. het gevoel beschouwd zou hebben als een, van rede en wil onderscheiden, specifiek-godsdienstig orgaan van den menschelijken geest; enz. Over 't geheel is dit geschrift hoogst leerzaam voor hen, die Schl.'s begrip van godsdienst willen leeren verstaan.

In plaats van een beoordeelend verslag van den inhoud dezer brochure te geven, hetwelk trouwens meestal in betuiging en motiveering van instemming zou bestaan, breng ik liever slechts een punt ter sprake, de vraag namelijk, of Schleiermacher al of niet pantheïst geweest is? Pantheïsme noem ik die wereldbeschouwing, volgens welke de woorden *God* en *wereld* volkomen en in ieder opzicht dezelfde zaak bedoelen, alleen uit onderscheiden oogpunten

beschouwd (gelijk hetzelfde vlak *hol* en *bol* is), waarbij dan de WERELD is het geheel van alle bijzondere tegenstellingen, betrekkingen, causaalverbindingen, en reeksen daarvan, *in deze hunne bijzonderheid* of als *veelheid* beschouwd, GOD daarentegen ditzelfde, maar als *eenheid*, die niet alleen de grond en het wezen der veelheid is, maar die ook geen ander Zijn heeft dan dit, dat zij de eenheid dezer veelheid is, gelijk Spinoza's *natura naturans* en *natura naturata*.

Volgens het heerschende oordeel nu is (*esoterisch*) de God van Schl. wezenlijk niets dan de wereldsubstantie, het Universum, als eenheid, ongeveer als die van Spinoza. Schl.'s grondstelling, dat »*God* de volstrekte identiteit van het Denken en het Zijn, van het »Ideale en het Reale, bijgevolg de volstrekte negatie van alle »tegenstellingen is, terwijl *de wereld* is de totaliteit der dingen, »die deze tegenstellingen in zich dragen;" deze stelling wordt meestal zoo opgevat, alsof Schl. God beschreven had als de *indifferente* eenheid aller tegenstellingen, in welk geval hij natuurlijk (consequent doorgeredeneerd) het Universum zelf is. Dit neemt ook Schürer aan. Ware dit juist, dan zou aan den God van Schl. niet alleen geen reaal Zijn toekomen, maar hij zou zelfs niet eens een *logisch* of *metaphysisch begrip* wezen, niets dan eene ledige verstandsabstractie, aangezien Schl. de tegenstellingen in de wereld als *realiteit* opvat. Nu is het klaar dat er uit de idee van *indifferente* eenheid geen logische overgang is tot de idee van *tegenstellingen*, tenzij men, met Schelling, de *realiteit* der tegenstellingen loochene. God is de negatie der tegenstellingen, leert Schl.; welnu, is deze God tevens identisch met het geheel der tegenstellingen, dan één van beide: òf de tegenstellingen hebben realiteit, en dan is God eene bloote abstractie; óf God heeft realiteit, maar dan bestaan de tegenstellingen alleen als gedachtedingen; eene consequentie, die zelfs aan een pas begonnen scholier in de wijsbegeerte terstond in het oog springt.

Schl., zegt men, was pantheïst, maar die er niet voor wilde uitkomen. God is bij hem slechts »de metaphysische schaduw van »de beide elementen, Denken en Zijn, uit welker vermenging de »wereld bestaat, en de wereld is het eenige reale, de ware God. »Het oneindige heeft slechts bestaan in de wereldphaenomenen; »en het gevoel, waarin alleen volgens Schl. alle godsdienst is, is »niet onmiddellijk op het oneindige betrokken, maar alleen door »middel van de wereldphaenomenen." Zoo bijv. Kahnis (*Luth.*

Dogm., I. S. 102). Maar hoe weinig heeft hij Schl. begrepen! Gesteld eens, dat Schl. werkelijk het Oneindige een object des gevoels had genoemd, dan zou toch nog de voorstelling van Kahnis geheel onjuist zijn. Schl. zou zelfs dan nog leeren, niet, dat het gevoel zelf niet onmiddellijk op het Oneindige betrokken is, maar wel dat wij eerst door middel van onze aanrakingen met de wereldphaenomenen komen tot dat gevoel, hetwelk, eenmaal bestaand, even noodzakelijk onmiddellijk op God betrokken is, als God — de (*sensu logico*, als bij Kant) transcendentale grond van het Universum — tevens de transcendentale grond van 's menschen eigen wezen is. Maar God is bij Schl., gestreng genomen, noch middellijk, noch onmiddellijk object des gevoels; dat is alleen *onze* volstrekte afhankelijkheid, terwijl reflectie daarover ons tot Godsbewustheid brengt. Dit gaat echter meer of min buiten de quaestie om, en het wederlegt de zware beschuldiging niet, die Kahnis uitspreekt, nml. dat Schl. een pantheïst was, die met een stalen voorhoofd alle beschuldigingen, dat hij het was, afgewezen heeft; want bij deze opvatting is Baur nog veel te zacht, als hij alleen van een »listig," een »kunstig verbergen" spreekt, omdat Schl., ronduit verklarende geen pantheïst te zijn, zich dan aan *opzettelijke en jarenlange laaghartige huichelarij* zou hebben schuldig gemaakt. Men leze slechts vele zijner *Erlaüterungen zur ersten und zweiten Rede über die Religion*, met name (in de uitgave van 1843) S. 26 fgg., 124 fgg., 127, 139 fgg.

Of gaat 't misschien aan, deze stellige ontkenningen van alle pantheïsme, met Schürer, te verklaren uit verandering van standpunt? waarbij dan in de *Reden* zijne wereldbeschouwing een »entschieden pantheistische" geweest zal zijn, terwijl hij later nog wel met den éénen voet »entschieden diesseits, im Pantheismus" gestaan, maar hij toch den anderen reeds gezet zal hebben »auf das jenseitige Gebiet"? S. 31 fg. Maar dan is de eerlijkheid van Schl. slechts te redden ten koste van zijn geheugen; dan moet men aannemen, dat hij ongemerkt, zonder zelf van deze verandering iets te bespeuren, voor 't minst een deel van zijn vroeger pantheïsme heeft laten varen. In de *Voorrede* voor de derde uitgave zijner *Reden* verklaart hij uitdrukkelijk, dat zijne denkwijze, die hij bij de eerste uitgave had, »in eben der Form ausgebildet gewesen ist, wie sie seit dem geblieben ist," al is natuurlijk het een en ander bij hem door de jaren rijper en klaarder geworden. Men mag hem, naar mijn gevoelen, in dezen deele geen geloof weigeren

Zoo moeten dan zijne interpreten hem niet begrepen en verkeerd vertolkt hebben, wat, door schijnbaar onschuldige wijzigingen in zijne woorden te brengen, ligt mogelijk was. Zoo beweert Schürer dat Schl., even als Schelling, God opvat als de *indifferente* eenheid van het Denken en het Zijn, en dat woord *indifferent* vind ik even zoo bij de meeste interpreten van Schleiermacher terug. Maar had hij dat wezenlijk bedoeld, waarom gebruikt hij dan zelf in dezen samenhang nooit dat woord: *indifferent*, hetwelk zoo juist weergeeft wat Schl. zal bedoeld hebben, en zich zelfs bezwaarlijk door een ander laat vervangen? Niet omdat het hem, die zoo vertrouwd was met Schellings wijsbegeerte, onbekend geweest kan zijn! Schürer zegt, S. 8, dat al gebruikt hij het woord niet, hij toch, *wat de zaak betreft*, hetzelfde bedoelt; maar dit laatste wordt juist onwaarschijnlijk op grond van het niet gebruiken van het woord *indifferent*. Andere redenen nog verhoogen deze onwaarschijnlijkheid. 1°. De *indifferente* eenheid kan onmogelijk de grond der *differente* eenheid zijn. In den grond moet oorspronkelijk datgene voor 't minst potentiëel liggen, waarvan het de grond is; en een *indifferente* eenheid, die met noodwendigheid zich tot *differente* ontplooit, is *eo ipso* niet meer eene *indifferente* eenheid. Ook heeft het niet den minsten zin, dat dezelfde zaak, *uit een verschillend oogpunt* beschouwd, een *differente* en een *indifferente* eenheid zou kunnen wezen, omdat wij hier te doen hebben met een *contradictore* tegenstelling. Dan zou Schl. hebben moeten leeren: »Datzelfde, wat een *differente* eenheid *schijnt* te zijn, maar niet is, is werkelijk een *indifferente* eenheid." Dat hij dit evenwel niet bedoelt, is *in confesso*. — 2°. Het begrip: *indifferente eenheid der tegenstellingen*; heeft niets duisters of onduidelijks, wanneer wij daarmede niets anders bedoelen, dan eene bloote verstandsabstractie, zooals het begrip *substantia* van Spinoza; ook niet, als wij de realiteit der tegenstellingen ontkennen, zooals Schelling. Spinoza kon daarom ook met recht beweren, dat hij van God een even klare en distincte *notie* had als van de eigenschappen van een cirkel, hoewel een abstract begrip nooit voorwerp der *voorstelling* kan wezen. Onbegrijpelijk is alleen zulk een eenheid, die aan de eene zijde identiteit der tegenstellingen, aan den anderen kant tegelijk de reëele grond van de tegenstellingen zelve, als realiteiten gedacht, zal zijn. Met andere woorden, als men niet alleen logisch, maar metaphysisch onderscheidt tusschen de *absolute* eenheid, die de negatie der tegenstellingen is, en de *gedifferentieerde* eenheid, die de totaliteit

der reëel bestaande tegenstellingen is. Daar Schl. dit nu werkelijk doet, zoo is het klaar, dat zijn God geheel iets anders is dan eene kale verstandsabstractie, zooals Kahnis beweert; maar ook geheel iets anders dan de God van het pantheïsme, die eene negatie der wereld is, gelijk de akosmistische God van Spinoza. — 3°. De wijsgeerige grondstellingen, waarop Schl. zijne opvatting van God bouwt, en die tamelijk eenvoudig zijn, laten geenerlei kwalificatie van hetgeen hij de »identiteit van het Denken en Zijn" (= God) noemt toe, omdat kwalificatie alleen mogelijk is bij begrippen, die voor ons denken toegankelijk zijn. Indien iemand Kant gevraagd had naar eene nadere verklaring van hetgeen hij noemde »das Ding an sich", dan zou hij deze vraag zelve onzinnig hebben genoemd, alleen mogelijk bij iemand, die nog niet eens het ABC van zijne philosophie had begrepen; want volgens zijne philosophie dwingen ons wel de phaenomena om zulk een »Ding an sich", als hunnen metaphysischen grond, aan te nemen, maar is deze metaphysische grond der verschijnselen voor onze rede absoluut transcendentaal, en ligt hij alzoo geheel en in ieder opzicht buiten de grenzen van het menschelijke weten. Wat nu van het Kantiaansche »Ding an sich" geldt, dat geldt, hoewel om andere redenen, ook van den God van Schleiermacher. Deze God is ook absoluut transcendentaal; wij moeten hem (het *Dat* van God) onderstellen, maar van het eigen wezen Gods *weten* wij absoluut *niets*, zelfs niet in de verte, even weinig als een redeloos dier iets weet van het hoogere wezen van den redelijken geest, al heeft het (blijkens zijne vrees voor den mensch, en tal van andere verschijnselen) een zeker gevoel, dat de mensch een hooger, machtiger wezen is. Wie zich tracht voor te stellen eene figuur, die noch rond noch vierkant is, maar de identiteit van het ronde en vierkante, in dezen zin, dat hare rondheid absoluut vierkant, hare vierkantheid absoluut rond is, heeft op het gebied der voorstelling met geen grooter onmogelijkheid te doen, dan het onmogelijk is, zich te denken de reëele, absolute identiteit van Denken en Zijn, of den actus purus, wanneer men niet alleen *logisch*, maar *zakelijk* onderscheidt tusschen deze identiteit van Denken en Zijn, en tusschen de totaliteit of eenheid der reëel bestaande tegenstellingen van Denken en Zijn, of de gedeferentiëerde eenheid des Heelals. Daar dit nu van den God van Schleiermacher geldt, zoo is het klaar, dat Schl. alle weten van God (behalve dit eene dat wij God moeten onderstellen) onmogelijk moet achten: SCHLEIERMACHER HEEFT IN HET GEHEEL GEEN GODS-

BEGRIP, en ontkent de waarheid, ja de mogelijkheid van een Godsbegrip.

Volgens hem namelijk is de hoogste tegenstelling, onder welke al onze begrippen vallen, die ze allen aankleeft, die »des dinglichen und geistigen Seins," of, gelijk hij haar ook noomt, van subject en object, van denken en zijn, (d. i. van het zijn, dat denkt, en van het zijn, dat gedacht of geweten wordt), van het ideale en reale. Deze tegenstelling, die Schl. de hoogste en algemeene noemt en welker realiteit hij aanneemt als een feit, zonder betoog, behoort tot het wezen van alle dingen, zoowel die tot het gebied van den geest als die tot dat van de natuur behooren. Het *relatief* (louter *quantitatief*) onderscheid tusschen geest en natuur is dit, dat in datgene, wat *geest* is, het ideale Zijn het overwicht over het reale Zijn heeft, terwijl in datgene, wat wij *natuur* noemen, het ideale en reale Zijn in de juist tegenovergestelde verhouding tot elkander staan: beide zijn zij een »Ineinander" van het Ideale en het Reale, en wel zoo, dat het Ideale en Reale, hoewel *reëele* tegenstellingen, elkander wezenlijk doordringen, niet een los »Nevens-elkander". Zulk een »Ineinander" van reëele tegenstellingen, waarbij zij tegenstellingen blijven, noemen wij eene differente eenheid. Maar deze differente eenheid is een »ledig mysterie," (hij bedoelt: heeft niet den minsten zin), of daaraan moet eene absolute eenheid ten grondslag liggen, die geen tegenstellingen in zich bevat, en toch de identiteit dezer tegenstellingen is, de identiteit van het reale en ideale. Ons denken brengt ons noodzakelijk tot deze formule, welker inhoud wij evenwel volstrekt niet kunnen denken, ongeveer als hetgeen men op rekenkundig gebied eene onbestaanbare grootheid noemt ($\sqrt{-1}$), waarmee men cijferen, maar die men toch zelve niet denken kan. Zulk eene onbestaanbare (d. i. buiten de grenzen van ons denken liggende) grootheid nu is ook deze identiteit van het Ideale en Reale (= God), die, wel verre van identisch te zijn met het als (differente) eenheid, d. i. als absoluut harmonisch geheel, gedachte Universum der reëel bestaande tegenstellingen, daarvan de absoluut transcendentale, d. i. absoluut ondenkbare, grond is. Deze formule: Identiteit van het Reale en Ideale, is dan ook geen begrip, geen definitie, geen weten (»Erkenntnis"), al moeten wij, logisch voortrekenend, haar aannemen (dit bedoelt Schl. als hij zegt, dat wij haar alleen voraussetzen *zum Behuf des Wissens*); zij is louter een formule, een »Schema." En waarom is het denken (weten) daarvan *in sich zelf* onmogelijk? zóó onmoge-

lijk, dat zelfs de poging daartoe geen zin heeft? Om de eenvoudig. reden, dat al wat wij denken, eo ipso *object* van het denken is. en dus onder de tegenstelling van subject en object valt, terwijl de Identiteit van het Ideale en Reale de absolute negatie dier tegenstelling is. Maar hoe onzinnig dan ook om deze Identiteit nader te kwalificeeren, of haar, als *indifferente*, te STELLEN TEGENOVER de *differente* eenheid, m. a. w. haar zelve, de absolute negatie van alle tegenstelling, in de TEGENSTELLING te trekken!

't Is de vraag niet, of zulk een cijferen met begrippen recht van bestaan heeft; 't is mijns inziens »das radikale Böse" in Schl.'s wijsgeerte, dat hij, die aan de eene zijde een zoo geopend oog had voor de werkelijkheid, aan den anderen kant altijd weêr die werkelijkheid herleidt tot begrippen, waarmede hij cijfert, ook al zijn de begrippen van zoodanigen aard, dat zij geen logische bewerkingen toelaten. »So," zegt Kahnis niet te onrecht (a. w. S. 108). »so entstehen glänzende, epigrammatisch zugespitzte Bestimmungen," die — voegt hij er bij — zich bij nadere beschouwing toch slechts op de oppervlakte bewegen; die — zouden wij zeggen — nader beschouwd in 't geheel geen zin hebben. Maar dat gaat ons hier niet aan. Zooveel is zeker: Schl. vereenzelvigt God niet met het Universum, zelfs niet als eenheid gedacht, omdat hij aan de tegenstellingen in het Universum realiteit toekent.

Daar wij evenwel (behalve alleen het kale Dat) van God geenerlei »Weten" hebben of kunnen hebben, zoo is het eenige, wat voor ons het »weten" van God remplaceert, ons weten van het Universum als eenheid. Schleiermacher spreekt dan ook vaak zoo over het Universum of het wereldal, als wij anderen spreken over God (en dit is de oorzaak dat wij anderen zoo licht hem als pantheïst beschouwen, ja bij vele zijner uitspraken dit bijna onwillekeurig en noodzakelijk doen, als wij ons niet met groote klaarheid de grondstellingen zijner philosophie vertegenwoordigen); hij kon en moest dit wel doen, omdat de (differente) eenheid van het Universum zich niet denken laat, of men moet zich noodwendig daarbij tevens het Dat (niet het Wat) denken van de absoluut transcendentale of ondenkbare Identiteit van de tegenstellingen, aangezien deze is de, voor het denken volstrekt noodwendige onderstelling en grond van de differente eenheid der wereld. Schleiermacher onderscheidt tusschen de Wereldziel (= de absolute en eeuwige, maar *differente* eenheid aller tegenstellingen in het Heelal) en God (= de absolute en eeuwige identiteit der tegenstellingen,

zelf absoluut »gegensatzlose Einheit," die de transcendentale grond der eerstgenoemde eenheid of der Wereldziel is), die intusschen, juist om deze reden, van de wereld niet »getrennt" worden kan, en alles wat wij over God spreken, is eigenlijk een spreken, niet over God zelven, maar over datgene, wat ons God, als deze eenheid, openbaart. »Wenn Ihr die Welt als een ganzes und eine Allheit seht, könnt Ihr diess anders als *in* Gott? — Aber auf eine andere Weise als durch diese Erregungen, welche die Welt in uns hervorbringt, müssen wir uns nicht an Gott zu haben im Gefühl, *und darum ist nicht anders als so von ihm geredet worden.*" *Reden*, S. 113. Vooral S. 20 fg. der *ersten Rede*, met de *Erläuterung* 4, is belangrijk, om zijne meening te leeren kennen. Om te leeren wat wezenlijk godsdienst is, zegt hij, müsst Ihr Euch in das Innere einer frommen Seele versetzen, und ihre Begeisterung müsst Ihr suchen zu verstehen; bei der That selbst müsst Ihr jene Licht- und Wärme-Erzeugung in einem DEM WELTALL sich hingebenden Gemüth ergreifen: wo nicht, so erfahrt Ihr nichts von der Religion." Bedoelt Schl. met het Wereldal hier God zelven? Hij ontkent het ten sterkste! Men heeft ja in deze uitdrukking een klaar bewijs van pantheïsme gevonden; maar Schl. zelf noemt zulk eene opvatting »die nicht seltene nicht Auslegung, sondern Einlegung oberflachlicher und dabei argwöhnischer Leser;" hier nml., zegt hij, is sprake van de »Licht- und Wärme-Erzeugung" in een vroom gemoed, d. i. van de wijze, waarop zulke vrome stemmingen ontstaan, die onmiddellijk overgaan in religieuse voorstellingen (licht) en in eene aan God zich overgevende gemoedsgesteldheid (warmte). Het »sich hingeben" aan het Wereldal is derhalve niet het »sich hingeben" aan God zelf, maar het eerste brengt onmiddellijk tot het laatste.

De onderscheidingen van Schl. zijn subtiel, te subtiel wellicht; ook tegen de wijsgeerige grondslagen zijner godsdienstleer zijn gewichtige bedenkingen te maken. Maar pantheïst kan men hem niet noemen. Dat hij er zich voor wacht, Gode persoonlijkheid, denken, willen, of iets anders hoegenaamd, toe te kennen, dat komt niet voort uit pantheïsme, maar alleen hieruit, dat hij volgens zijn stelsel God niet binnen den kring van het eindige of der tegenstelling kon trekken, als een voor het denken transcendentaal, voor het gevoel in de hoogste levensmomenten meer of min toegankelijk wezen.

H.

VARIA.

Wij ontvingen uit Jena een "*Recensions-exemplar*" van de *Acht Psychologische Vorträge von* Dr. C. Fortlage, *Prof. an der Universität Jena*, Mauke's Verlag, 1869. — Van deze voorlezingen is reeds een aanbevelende aankondiging gegeven in dit Tijdschrift, 1869. 1ste stuk, p. 80.

De *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung, von* E. von Hartmann, Dr. phil., Berlin, 1869, werd ons ter beoordeeling toegezonden. Men vind een breedvoerige karakteristiek van dit geleerde boek, waarin *het Pessimismus systematisch wordt voorgedragen*. in dit Tijdschrift, 1869, 1ste stuk, p. 81. Misschien komen wij later op dit werk terug.

In een der eerstvolgende stukken zal de aandacht gevestigd worden op de, ons mede toegezonden, *Institutio Theologiae Dogmaticae Euangelicae Historico-critica. Scripsit* C. L. W. Grimm, *Prof. Ordin. Editio secunda*, in Mauke's Verlag.

Het *eerste* nummer van dit jaar van Compte-Rendu *des principales Publications scientifiques* (*Théologie et Philosophie*) *a l'Etranger*, te Genève uitgegeven onder het bestuur van E. Danderan, bevat belangrijke epstellen. Zoo, *La Question des synoptiques d'après les travaux de MM.* Holtzmann *et* Weizsaecker. Het *tweede* gedeelte van een resumée der *Histoire du Materialisme par* Fr. Albert Lange. Een verslag van *Histoire de l'ancienne Église par* Ph. Schaff. Een vertaling van een hoofdstuk uit Hase's *Handbuch der protestantischen*

Polemik gegen die römisch-katholische Kirche, namelijk *La science et la littérature catholiques.*

Het *tweede* nummer bevat insgelijks hoogst belangrijke opstellen. *L'Éthique de Rothe; Esquisse de l'histoire de la Philosophie*, uit het hoogduitsche, op speculatief-monotheïstisch standpunt geschreven werk van Dr. F. Schmid aus Schwarzenberg, 1867; *Les Miracles de Jésus*, een stuk uit »het oudste Evangelie" van Prof. Scholten; *Un Épisode de la vie de J. G. Fichte*, uit de »Geschichte der neuern Philosophie" van Kuno Fischer, 5e Band. »Fichte und seine Vörganger"; het *tweede* gedeelte van *La question des Synoptiques, d'après les travaux de MM.* Holtzmann *et* Weizsaecker; *De la Critique comme science*, uit het werk van den Italiaanschen geleerde B. Mazzarella, *Della Critica come scienza e come Arte*, 1868. Eindelijk een reeks korte boekaankondigingen.

De *Revue de Theologie* van Straasburg bevat in het 1ste stuk een opstel van Steeg: *Les historiens de l'Église d'après Baur*, en een verhandeling van Cunitz over de *Einleitung in die monumentale Theologie*, van Piper, onder den titel: *Une nouvelle branche des sceinces theologiques.*

Het 2de stuk bevat een opstel van Michel Nicolas: *Du caractère général de la religion druidique*, en een eerste artikel van A. Carrière over het werk van onzen mederedacteur A. Kuenen, *De godsdienst van Israël tot den ondergang van den joodschen staat*, 1ste deel, Haarlem bij Kruseman, 1869.

Daarenboven leveren beide livraisons verschillende boekbeoordeelingen.

Met belangstelling namen wij ter hand: *Het Evangelie van Jezus in hoofdtrekken geschetst door D. C. de Haas, Predikant te St. Jacobi-Parochie. Aldaar bij* J. Kuiken Jr. 1869. 223 bl. Dit boek is geschreven ten behoeve van leergierige gemeenteleden, die een eigen overtuiging op godsdienstig gebied verlangen, en weten willen, »wat het blijvende is in Jezus' evangelie, wat geschikt is ook voor de kinderen der negentiende eeuw en van alle volgende eeuwen." Het bevat de volgende hoofdstukken: I. Het Evangelie. II. Het Koningrijk Gods. III. God onze Vader. IV. Jezus' eenige Godskennis V. Meer dan de Tempel. VI. Wet en Evangelie. VII. Rust

voor de ziel. VIII. Gelooft het evangelie. IX. Het evangelie van Jezus of de Christus der evangeliën? X. Heeft Jezus zijn wederkomst gepredikt? XI. Heeft Jezus doop en avondmaal ingesteld? XII. Leer of leven.

Wij hebben hier een goed geslaagden en inderdaad verdienstelijken arbeid. De schrijver draagt de moderne opvatting van het christendom in even degelijken als duidelijken vorm voor. Wij wenschen zijn boek in vele handen.

CRITISCHE BIJDRAGEN TOT DE GESCHIEDENIS VAN DEN ISRAËLIETISCHEN GODSDIENST.

IV. ZADOK EN DE ZADOKIETEN [1]).

„Voorwaar" — zoo luidt eene traditie in den Talmud [2]) — „men is dank verschuldigd aan den man, wiens naam is Eleazar ben Hanania ben Hizkia. Want zonder hem zou het boek van Ezechiël zijn uitgesloten, omdat zijne woorden strijden met die van de wet. Wat deed hij? Men bracht hem drie honderd vaten olie, en hij zette zich neder in de opperzaal en verklaarde hem." Indien waarlijk de hier genoemde Eleazar de uitsluiting van Ezechiël uit den Kanon heeft verhoed, dan brengen ook wij hem van ganscher harte onze hulde. Doch wij moeten haar beperken tot het resultaat van zijne bemoeiingen en ten aanzien van zijne methode onze réserves maken. „Drie honderd vaten olie," ja zelfs de gaspitten, waarmede de hedendaagsche geleerde zijn studeervertrek verlicht, zijn onvoldoende om ons de overeenstemming tusschen Ezechiël en de wet te doen waarnemen, die Eleazar zal hebben aangewezen. Veeleer valt ons, naarmate wij nauwkeuriger onderzoeken, de strijd tusschen die beiden te duidelijker in het oog. Gelukkig is deze onze ongevoeligheid voor de bewijzen der harmonistiek gelijktijdig met eene bijbelbeschouwing, die het ons gemakkelijk maakt, de afwijkingen van Ezechiël te dragen, ja ons het verschil tusschen hem en de Thorah als een belangrijk hulpmiddel der critiek doet waardeeren. Welke diensten het ons bewijst, moge deze „Bijdrage" in het licht stellen!

Het is vooral in de laatste negen hoofdstukken van Ezechiël

[1]) Verg. Jaargang I bl. 58 verv.; 691 verv.; II bl. 559 verv.

[2]) *Chagiga*, 13*a*.

dat zijne onafhankelijkheid van de voorschriften der wet openbaar wordt. Zij komt o. a. duidelijk uit in hetgeen hij schrijft over de zonen van Zadok. In de meest uitvoerige plaats, waarmede de andere zakelijk overeenstemmen [1]), verordent hij, dat in de nieuwe theokratie „de Levietische priesters, de zonen van Zadok, die de wacht van Jahveh's heiligdom hebben waargenomen, toen de kinderen Israëls van hem afdwaalden, tot hem zullen naderen om hem te dienen en voor zijn aangezicht zullen staan om hem het vet en het bloed der offerdieren toe te brengen." „Zij" — zoo heet het verder — „zullen binnengaan in Jahveh's heiligdom en zij zullen naderen tot zijne tafel om hem te dienen, en zijne wacht waarnemen." Daarentegen worden de overige Levieten alleenlijk tot het lagere dienstwerk toegelaten en van het priesterambt nadrukkelijk uitgesloten. Het valt aanstonds in het oog, dat deze bepalingen èn met den Pentateuch strijdig èn, geheel op zich zelve beschouwd, zeer opmerkelijk zijn. Ezechiël staat als het ware op de grenslijn, die twee tijdvakken van Israëls geschiedenis, de vóór-exilische en de na-exilische periode, van elkander scheidt. De uitkomst van den arbeid der eerste heeft hij in zich opgenomen, de tweede teekent hij ons in zijne profetieën als bij voorbaat af. Telkens geeft hij ons aanleiding, eensdeels om den blik achterwaarts te slaan en naar zijne antecedenten onderzoek te doen, anderdeels om dien voorwaarts te richten en de werkelijkheid te vergelijken met de voorstelling, die hij zich daarvan vormde. Zoo is het ook, waar hij zich over „de zonen van Zadok," met onmiskenbaren nadruk, uitspreekt. Wie zijn — zoo vragen wij — die zonen van Zadok en waaraan danken zij de onderscheiding, die hun te beurt valt? Heeft — zoo vragen wij verder — de toekomst aan Ezechiël's wensch beantwoord en de door hem aangewezen familie, met uitsluiting van alle anderen, het priesterambt bekleed?

Het zijn deze beide vragen, waarop ik beproeven wil het antwoord te geven. „Critische bijdragen" heb ik deze opstellen genoemd: het zal weldra blijken, dat ook deze beschouwing op dien naam aanspraak heeft. Zij zal ons namelijk, in haar eerste deel, in aanraking brengen met een gevoelen van Thenius en K. H. Graf, dat mij toeschijnt aan gewichtige bezwaren onder-

---

[1]) H. XLIV: 9—16 verg. XL: 46; XLIII: 19; XLVIII: 11—13.

hevig te zijn. Haar tweede deel zal zelfs bijna geheel gewijd zijn aan de critiek van Geiger's denkbeelden over de Zadokieten

I.

Het komt er, allereerst, op aan dat wij ons rekenschap geven van den toestand, dien Ezechiël in zijne uitspraken over de zonen van Zadok onderstelt. Uit al wat hij zegt blijkt duidelijk, dat zij vooralsnog op ééne lijn staan met de overige Levieten en met hen gelijke rechten hebben. Doch de overige Levieten hebben die rechten verbeurd en worden dus voor het vervolg gedegradeerd. Waarin hun misdrijf bestaan heeft, kan reeds eenigszins worden opgemaakt uit H. XLVIII: 11, waar van de zonen van Zadok gezegd wordt: „die niet zijn afgedwaald, toen de kinderen Israëls afdwaalden, gelijk de Levieten afgedwaald zijn." Doch veel duidelijker komt dit uit H. XLIV: 10 verv., de *locus classicus* over dit onderwerp. Daar spreekt Jahveh aldus: „De Levieten, die zich van mij verwijderd hebben, toen Israël afdwaalde, die van mij zijn afgedwaald achter hunne drekgoden — zij zullen dragen [de straf van] hunne zonde." Zij zullen namelijk, gelijk in vs. 11 te lezen staat, in ondergeschikte betrekkingen bij het heiligdom dienst doen en alzoo het volk dienen — „omdat zij hen gediend hebben voor het aangezicht hunner drekgoden en den huize Israëls tot een aanstoot der zonde waren: daarom heb ik mijne hand tegen hen opgeheven, spreekt de Heer Jahveh [en gezworen], dat zij hunne zonde zullen dragen" (vs. 12). „En zij zullen niet tot mij naderen om mij priesters te zijn en om te naderen tot al mijne heilige en tot de hoogheilige dingen; zij zullen hunne smaadheid dragen en [de straf voor] hunne gruwelen, die zij gepleegd hebben. Zoo zal ik hen stellen tot wachters van de wacht des tempels, voor al zijn dienstwerk en voor al wat daarin te doen is" (vs. 13, 14).

Men bemerkt, dat ik reden had om van verbeurde rechten en van degradatie te spreken. De woorden van Ezechiël hebben geen zin, wanneer wij aannemen, dat reeds in zijne dagen de Levieten, die niet van Aäron afstamden, onbevoegd werden geacht om priesters te zijn. In dat geval zou de lagere tempeldienst, dien de profeet hier aan de Levieten toewijst, voor hen geene straf, maar het hun aangewezen werk zijn geweest. Wanneer zij krachtens hunne geboorte onmogelijk priesters kon

den worden, dan zou het meer dan vreemd zijn, hun het priesterschap te ontzeggen op grond van hunne afdwalingen — even vreemd als wanneer iemand eene strafrede, tot burgers gericht, besloot met de aankondiging, dat hun de toegang zou worden geweigerd tot eene vergadering, waarin uitsluitend adellijke heeren zitting hebben.

Te minder kunnen wij aarzelen, deze gevolgtrekking te maken, nu het ook van elders blijkt, dat werkelijk een tijd lang alle Levieten zonder onderscheid tot den priesterlijken dienst bevoegd zijn geacht; op dit standpunt staat de Deuteronomist [1]. Hij niet alléén, doch op hem moet hier bij voorkeur worden gewezen, omdat zijne wet pas sedert 25 jaren was ingevoerd, toen Ezechiël zijn vaderland als balling moest verlaten (597 v. Chr.). Het is dus niet meer dan natuurlijk, dat deze in zijne verordeningen voor de toekomst uitgaat van den toestand, dien de Deuteronomische wetgeving ons teekent.

Doch, wij hoorden het reeds, in het vervolg zal het, volgens den wensch van Ezechiël, anders moeten worden. De voorrechten, tot dusver door alle Levieten genoten, zullen van nu af tot „de zonen van Zadok" beperkt blijven, en wel op grond van de afdwalingen, waaraan de Levieten zich schuldig gemaakt, waarvoor de zonen van Zadok zich gewacht hebben. De uitdrukkingen, waarvan zich de profeet bij de beschrijving van die afdwaling bedient, zijn ondubbelzinnig: de Levieten hebben als priesters der „gillulîm," der afgoden, dienst gedaan en het volk verleid om aan de vereering dier afgoden deel te nemen; dit is de zonde, de gruwel, waarvan zij nu de gevolgen dragen zullen. Nemen wij nu in aanmerking, dat de zonen van Zadok gezegd worden „de wacht van Jahveh's heiligdom te hebben waargenomen, toen Israël van hem afdwaalde" (H. XLIV : 75), dan wordt ons alles duidelijk. De zonen van Zadok zijn die Levieten, die in den Jeruzalemschen tempel als priesters hebben gefungeerd. Daarentegen hadden de voor het vervolg uitgesloten Levieten buiten dien tempel, in één woord: op de hoogten het priesterambt waargenomen. De Jahveh-vereering op de hoogten zal wel werkelijk minder zuiver en meer met afgodische gebruiken vermengd zijn geweest dan de Jahveh-dienst in den tempel. In elk geval werd zij door de Jeruzalemsche priesters

[1]) Verg. mijn *Godsd. van Israël* I: 434 v., ook 337, 387 v.

en profeten als zeer onrein aangemerkt en daarom juist èn door den Deuteronomist volstrekt verboden èn door Josia met geweld afgeschaft [1]). Niets verhindert ons dus aan te nemen, dat Ezechiël dien hoogten-dienst bedoelt, als hij van „de dwaling" der Levieten en van hunne „drekgoden" gewag maakt. Ook de straf, die hij bepaalt, is met deze opvatting van zijne woorden geheel in overeenstemming: de priesters van den onwettigen Jahveh-dienst, die zich van afgoderij niet hadden vrijgehouden, worden in den nieuwen godsstaat wel niet geheel buiten het heiligdom gesloten, maar toch slechts als lagere tempeldienaren toegelaten.

De zonen van Zadok, door Ezechiël genoemd, zijn de voormalige Jeruzalemsche priesters en hunne nakomelingen: voorloopig kunnen wij ons met dit resultaat tevreden stellen. Vóórdat wij het nader omschrijven en staven, moet op de verhouding, waarin de profeet zich hier tot Deuteronomium plaatst, de aandacht worden gevestigd. De auteur van dit boek kende de hoogtenpriesters en zag vooruit, ja beoogde, dat zij weldra hunne betrekking zouden verliezen, zoodra namelijk de Jeruzalemsche tempel de eenige plaats van godsvereering zijn zou. Toch zoeken wij bij hem te vergeefs zulk eene bepaling als wij bij Ezechiël hebben aangetroffen; de onderlinge verhouding tusschen de tempel- en de hoogten-priesters regelt hij niet; van den voorrang der eersten en de degradatie der laatsten bij hem geen spoor. Misschien moest ik verder gaan en zeggen: de Deuteronomist bepaalt, dat de priesters der hoogten gelijken rang zullen innemen met die van den tempel. De verordening, die ten gunste van deze bewering kan worden aangevoerd, luidt als volgt: „Wanneer een Leviet komt uit ééne uwer poorten in gansch Israël, waar hij als vreemdeling heeft vertoefd, en hij komt met de volle begeerte zijner ziel naar de plaats, die Jahveh verkiezen zal, zoo zal hij dienen in den naam van Jahveh, zijn god, evenals al zijne broeders, de Levieten, die daar staan voor Jahveh's aangezicht; gelijke deelen zullen zij eten" (*Deut.* XVIII: 6 - 8a). Zijn onder de hier bedoelde Levieten ook de hoogten-priesters begrepen, dan stelt de Deuteronomist hen uitdrukkelijk met de Jeruzalemsche priesterschap gelijk. Hen n o e m e n kon hij niet: dit zou in strijd zijn geweest met de door

[1]) 2 *Kon.* XXIII: 8, 9.

hem gekozen inkleeding, volgens welke Mozes zelf de deuteronomische wetten uitvaardigt. Heeft hij hen toch bedoeld, als hij in het algemeen spreekt van de onder Israël verstrooide Levieten? Of denkt hij dan uitsluitend aan de Levieten, die zich aan den eeredienst niet hadden gewijd? Het eerste acht ik het waarschijnlijkst. De Deuteronomist kon, dunkt mij, de door hem beoogde opheffing van de hoogten niet krachtiger bevorderen dan door gunstige bepalingen te maken ten aanzien van de Levieten, die daar als priesters dienst deden, terwijl, aan den anderen kant, de voorzichtigheid gebood, die gunstige bepalingen niet ten toon te spreiden, maar ze als in het voorbijgaan in te voeren. Doch al mocht men hierover anders oordeelen, zooveel staat vast, dat de Deuteronomist de Levietische hoogten-priesters niet bepaaldelijk uitsluit en zich hierdoor van Ezechiël onderscheidt. Ondertusschen heeft deze afwijking niets bevreemdends; veeleer is zij een nieuw bewijs, dat onze opvatting van Ezechiël's uitspraken niet onjuist is. Het blijkt namelijk uit het verhaal van Josia's hervorming, dat de hoogten-priesters niet getreden zijn in het bezit der voorrechten, die de Deuteronomist hun waarschijnlijk had toegedacht. Zij werden — zoo lezen wij 2 *Kon.* XXIII: 8, 9 — door den koning naar Jeruzalem overgebracht, maar offerden niet op het altaar van Jahveh in den tempel aldaar, doch aten ongezuurde brooden te midden hunner broederen. Dat wil zeggen: tot den eigenlijken offerdienst werden zij niet toegelaten, hoewel zij hun aandeel ontvingen van de reine, priesterlijke spijzen. Onnatuurlijk is het voorzeker niet, dat de Jeruzalemsche priesterschap zich ongenegen betoonde om hare voorrechten met de Levietische broeders van de hoogten te deelen. Evenmin verbaast het ons, dat Ezechiël — vroeger zelf in den tempel werkzaam — ten aanzien van dit punt de zienswijze der Jeruzalemmers volgt. In zijne bepalingen over de zonen van Zadok handhaaft en rechtvaardigt hij wat reeds van het jaar 621 v. Chr. af had bestaan. Gelijk altijd zoo ging ook nu de practijk aan de theorie vooraf: eerst de feitelijke terugzetting van de Levietische hoogten-priesters, daarna hunne formeele uitsluiting van den priesterdienst — trouwens verzacht door hunne toelating tot de lagere dienstverrichtingen in den toekomstigen tempel.

Wij wenden ons thans bepaaldelijk tot Zadok. Staat het eenmaal vast, dat zijne „zonen" bij Ezechiël de Jeruzalemsche pries-

ters zijn, dan wordt het zeker hoogst waarschijnlijk, dat hij zelf geen ander is dan de welbekende Zadok, van wien wij weten, dat hij door Salomo in zijne priesterlijke waardigheid werd bevestigd[1]), en vermoeden mogen, dat hij de eerste priester is geweest in den door Salomo gebouwden tempel. [2]) Het is zeker niet aannemelijk, dat al de Jeruzalemsche priesters in den eigenlijken zin des woords van dien Zadok afstamden, maar hoogst natuurlijk dat zij zich „zonen van Zadok" noemden en ook door anderen zoo genoemd werden. Niets is in de oudheid meer gewoon, dan dat de gezamenlijke priesters van een heiligdom ééne familie uitmaakten, of althans tot ééne familie gerekend werden.

Hierbij mogen wij evenwel niet blijven staan. Zoo mogelijk moeten wij Zadok van naderbij leeren kennen. De berichten over hem ontbreken in het O. Testament niet.

De meeste bijzonderheden vinden wij bij den Chroniekschrijver. Hij weet ons te verhalen, dat Zadok zich bij David voegde, toen deze nog te Hebron over Juda regeerde, en hem mede huldigde als koning van geheel Israël [3]). Voorts vermeldt hij hem, evenals de andere berichtgevers, nevens Abjathar als priester onder David's regeering [4]). Doch hij alleen voegt er bij, dat Zadok met zijne broederen dienst deed bij den Mozaïschen tabernakel te Gibeon, terwijl Abjathar bij de ark op Zion zich ophield [5]). Ook maakt hij alleen gewag van de verdeeling der gezamenlijke priesters in 24 klassen of ordeningen, die onder toezicht van Zadok zal hebben plaats gehad [6]). Doch al deze berichten, voorzoover zij iets meer geven dan wij reeds van elders wisten, liggen onder zware verdenking. Of liever — want de daar gebezigde uitdrukking is te zwak — wij kunnen aantoonen, dat ze geheel onhistorisch zijn. Uitgaande van Ezechiël wijs ik dat allereerst

---

[1]) 1 *Kon.* II: 35.

[2]) 1 *Chr.* V: 36 [St. overz. VI: 10] wordt bij den naam van Azaria, den bet-achter-kleinzoon van Zadok, aangeteekend: „deze is het die priester werd in den tempel, dien Salomo te Jeruzalem gebouwd heeft." Dit beteekent ongetwijfeld, dat deze Azaria de eerste hoogepriester in den Salomonischen tempel was. Terecht oordeelt Bertheau (t. a. p.) dat dit niet juist kan zijn. Hij verplaatst dus de aanteekening naar H. V: 35 (VI: 9), waar een andere Azaria, kleinzoon van Zadok, wordt vermeld. Doch is het waarschijnlijk, dat noch Zadok zelf, noch zijn zoon Ahimaäz de voltooiing van den tempel heeft beleefd? Het zou mij niet bevreemden, indien de aanteekening bij den naam van Zadok behoorde. [3]) 1 *Chr.* XII: 28. [4]) 1 *Chr.* XV: 11; XVIII: 16. [5]) 1 *Chr.* XVI: 39. [6]) 1 *Chr.* XXIV: 1—19, 21.

aan ten opzichte van de verdeeling der priesters door David.

Volgens 1 *Chr.* XXIV dan waren er, in het laatste regeeringsjaar van David, zeer vele priesters, allen afstammelingen van Eleazar en Ithamar, de zonen van Aäron. De nakomelingen van Eleazar waren tweemaal zoo talrijk als die van Ithamar, zoodat zij in 16, de nakomelingen van Ithamar in 8 (even groote) klassen verdeeld konden worden; onder de eerstgenoemden bekleedde Zadok ben Ahitub, onder de laatstgenoemden Ahimelech ben Abjathar den hoogsten rang, weshalve zij dan ook de verdeeling mede bestuurden. Onder de 24 priesterklassen, die vs. 7—18 worden opgesomd, is er geene, die naar Zadok wordt genoemd. Leggen wij nu dit bericht ten grondslag, wat wordt er dan van Ezechiël's verordeningen betreffende de zonen van Zadok? Zij worden een onoplosbaar raadsel. Is de voorstelling van den Chroniekschrijver juist, dan begrijpen wij eigenlijk in het geheel niet, hoe er onder de Jeruzalemsche priesters „zonen van Zadok" kunnen geweest zijn: die zonen toch behoorden dan tot dezelfde priesterordening als Zadok zelf en droegen den naam van die ordening. Doch gesteld zelfs, dat verscheidene priesterfamiliën allengs samengesmolten waren en den naam van „zonen van Zadok" hadden aangenomen — deze familiën zullen dan toch, evenals Zadok zelf, tot de linie van Eleazar hebben behoord, zoodat Ezechiël met één pennestreek de geheele linie van Ithamar van het priesterambt zal hebben uitgesloten, zonder dezen diep ingrijpenden maatregel zelfs met één enkel woord te rechtvaardigen! Wie kan zoo iets gelooven? Met andere woorden: zijne uitspraken over de zonen van Zadok gaan uit van eene geheel andere voorstelling van de Jeruzalemsche priesterschap, dan die in 1 *Chr.* XXIV gegeven wordt. Ze zijn — gelijk wij straks nader zien zullen — met de *data* van de oudere historische boeken zeer wel, met die van den Chroniekschrijver in het geheel niet vereenigbaar. Het verwondert ons dus niet, dat tegen het bericht van den laatstgenoemde nog andere afdoende bezwaren oprijzen. Het staat en valt met de onderstelling, dat reeds ten tijde van David de priesters (zonen van Aäron) en de Levieten (lagere tempelbeambten) nauwkeurig van elkander werden onderscheiden — eene onderstelling, waartegen, behalve Ezechiël en Deuteronomium, ook al de overige voor-exilische en exilische schrijvers protest indienen [1]). Bovendien doet zich in 1 *Chr*

[1]) *Kon.* VIII: 4 is slechts eene schijnbare uitzondering. Uit de parallel-

XXIV eene bijzonderheid voor, die geheel op zich zelve voldoende zou zijn om te bewijzen, dat wij hier niet op historischen bodem staan. Volgens een aantal geheel ondubbelzinnige getuigenissen [1]) stond, tot het einde van David's regeering, naast Zadok Abjathar, de zoon van Ahimelech. Ten gevolge van eene zeer oude schrijffout lezen wij 2 *Sam.* VIII: 17, in eene lijst van David's beambten, omgekeerd: Ahimelech, de zoon van Abjathar. Deze fout heeft de Chroniekschrijver niet opgemerkt, maar argeloos overgenomen, 1 *Chr.* XVIII: 16. Het zou onredelijk zijn, hem hiervan een verwijt te maken: wij struikelen allen in vele. Doch erger is, dat hij in 1 *Chr.* XXIV dezen Ahimelech ben Abjathar handelend laat optreden (vs. 3, 6, 31). Daaruit volgt toch, dat dit hoofdstuk niet van elders door hem is overgenomen, niet op overlevering berust, maar zijn eigen werk is. Wel wordt de rechtmatigheid dezer conclusie nog altijd door velen ontkend [2]), doch er is geen ontkomen aan. Waar algemeene consideratiën door eene sterk sprekende kleinigheid als deze worden bevestigd, daar is het niet twijfelachtig, hoe de slotsom moet worden opgemaakt.

Staat het zoo met 1 *Chr.* XXIV, wij kunnen dan nauwelijks verwachten, dat de overige mededeelingen van denzelfden auteur betreffende Zadok den toets zullen kunnen doorstaan. Zoo is het inderdaad. Elders [3]) is reeds aangetoond, waaraan zijn bericht, dat de Mozaïsche tabernakel te Gibeon stond, zijn ontstaan te danken heeft: met dien tabernakel zelven vervalt ook de priesterlijke dienst van Zadok en zijne broederen te Gibeon (1 *Chr.* XVI: 39). Ja, ook de mededeeling, dat Zadok zich te Hebron aan David aansloot, kunnen wij, onzes ondanks, niet laten gelden. Onzes ondanks: mocht zij namelijk als historisch worden erkend, dan zou zij rekenschap geven van den hoogen rang, dien wij Zadok op eens, na Davids vestiging te Jeruzalem, zien

---

plaats, 2 *Chr.* V: 5, blijkt nl. dat moet gelezen worden niet: „de priesters en de Levieten", maar: „de Levietische priesters". Verg. ook vs. 3, 6, 10, 11, waar de Levieten hadden moeten vermeld zijn, indien zij van de priesters onderscheiden waren.

[1]) 2 *Sam.* XX: 25 (1 *Sam.* XXII: 20; XXIII: 6; XXX: 7); 2 *Sam.* XV: 24 verv.; XVII: 15; XIX: 11; 1 *Kon.* I: 7, verv.; II: 22 verv. — Volgens 1 *Kon.* IV: 4 zou hij zelfs nog onder Salomo naast Zadok het priesterambt hebben bekleed. Doch dit kan eene vergissing zijn.

[2]) Verg. Movers, *die Chronik* S. 261: Keil z. d. SS. enz.

[3]) Zie mijn *Hist. krit. Onderz.* I: 327 v. 116; *Godg. Bijdr.* van 1864 bl. 471.

innemen en die ons door de oudere historische boeken niet wordt verklaard. Doch zij komt voor in een verband, dat haar geenszins aanbeveelt: de cijfers in 1 *Chr.* XII: 23 verv. zijn zoo onmatig groot, dat de geheele lijst onhistorisch moet zijn [1]). Het ontbreekt ons dus aan de vrijmoedigheid om het daarin voorkomende bericht over Zadok uit te zonderen en als wel gewaarborgd aan te merken.

Zoo moeten wij dan met de betrekkelijk schrale opgaven der boeken van *Samuel* en *Koningen* ons tevreden stellen. Daar staan wij op vasten grond. Ook zal het ons weldra blijken, dat die opgaven minder onvoldoende zijn dan wij bij den eersten oogopslag meenen zouden.

Voor de eerste maal komt Zadok voor in de lijst van David's ambtenaren, die het overzicht van zijne krijgsverrichtingen (2 *Sam.* VIII) besluit. Achter den legeroverste Joab en den kanselier Josaphat worden daar genoemd: „Zadok ben Ahitub en Ahimelech ben Abjathar (lees: Abjathar ben Ahimelech [2])), priesters" vs. 17). Men verstaat dit gewoonlijk zoo, als stond er: „hoogepriesters", waarbij men dan aanneemt, dat, bij wijze van uitzondering, twee mannen die waardigheid bekleedden. Doch een hoogepriester, in den zin van de latere priesterlijke wetgeving, kennen de voor-exilische schrijvers niet, hoewel, gelijk de aard der zaak dit medebracht, de Jeruzalemsche priesterschap, vooral toen zij talrijker geworden was, haar hoofd had, een *primus inter pares* als het ware. Bovendien staat er nu eenmaal niet: „hoogepriesters," maar „priesters." Wij hebben het dus daarvoor te houden, dat ten tijde van David Zadok en Abjathar — geholpen wellicht door hunne zonen of, meer in het algemeen, door de leden hunner familie — de eenige priesters bij de ark van Jahveh, het centrale heiligdom, zijn geweest. Als zoodanig stonden zij tot den koning in onmiddellijke betrekking en konden zij op de lijst zijner ambtenaren worden gebracht. Hoe weinig wij gerechtigd zijn om ons den toestand der priesterschap onder David, op grond van de wettelijke bepalingen, anders voor te stellen, blijkt al aanstonds uit het bericht, dat onmiddellijk op de vermelding van Zadok en Abjathar volgt (2 *Sam.* VIII: 18): „en Davids zonen waren priesters." Daarmede vergelijke men H. XX 25, 26: „en Zadok en Abjathar, priesters; en ook Ira, de Jaï-

---

[1]) Verg. Dozy, *de Israëlieten te Mekka* bl. 209 v. [2]) Zie hierboven bl. 471 n. 1.

riet, was priester van David". Uit deze laatste plaats — men lette op ook (גַּם)! — leiden wij af dat „priester" (כֹּהֵן) hier zijne gewone beteekenis behoudt. Het staat dus vast, dat eerst de zonen van David en later Ira priesterlijke diensten hebben verricht — waarschijnlijk wanneer de koning, niet als vertegenwoordiger des volks, maar als individu en in zijn persoonlijk belang offerde [1]). Dat dit volkomen onwettig is, wordt natuurlijk toegestemd. Doch het is een nieuw bewijs, dat de Wet toen nog niet bestond, maar dus ook tot opheldering en aanvulling van de berichten over dien tijd niet mag worden te hulp geroepen.

Zadok en Abjathar waren dan, onder David, de koninklijke priesters. Hoe de laatstgenoemde deze eereplaats verkreeg, is bekend: „hij was" — gelijk het heet [2]) — „verdrukt geweest in alles, waarin David verdrukt was" en deelde dus als van zel in de voordeelen van de verheffing zijns meesters. Ten aanzien van de redenen, die er toe hebben geleid om Zadok nevens hem te stellen, ja zelfs — want hij wordt altijd het eerst genoemd — aan dezen een zekeren voorrang boven hem toe te kennen, verkeeren wij geheel in het onzekere. Daarentegen is het volkomen duidelijk, waarom Zadok de hem eenmaal opgedragen waardigheid behield. Hij betoonde zich een getrouw aanhanger van David, en wel met Abjathar tijdens den opstand van Absalom [3]), in onderscheiding van dezen in de laatste levensdagen van David, toen Abjathar wel, maar Zadok niet deelnam aan de verheffing van Adonia op den troon [4]). De bijzonderheden, die ons ten aanzien van het gedrag der beide mannen bij die gelegenheden worden medegedeeld, hoe belangrijk anders ook, kunnen wij thans met stilzwijgen voorbijgaan: voor ons tegenwoordig oogmerk zijn ze onverschillig [5]). Abjathar's deelneming aan de samenzwering ten gunste van Adonia had voor hem droevige gevolgen. Aanvankelijk bleef hij ongemoeid; ook behoorde hij niet tot de personen, die David in zijne laatste

[1]) In overeenstemming hiermede heet 1 *Kon.* IV: 6 Zabud ben Nathan „priester, vriend des konings."

[2]) 1 *Kon.* II: 26. Verg. de plaatsen op bl. 471 n. 1 aangehaald.

[3]) 2 *Sam.* XV: 24 verv. [4]) 1 *Kon.* I: 7, 9; 25, 26; 32 verv. II: 22, 26 v.

[5]) Uit 2 *Sam.* XV: 24 („Zadok en al de Levieten met hem") mag worden opgemaakt, dat de S. ook Zadok tot den stam Levi brengt. Zie daarover beneden.

woorden aan de ongenade van Salomo aanbeval [1]). Doch zijn verzet werd niet vergeten. Toen dus kort na Salomo's troonsbeklimming Adonia eene nieuwe, zijdelingsche poging aanwendde om zijne rechten op de kroon te versterken, kwam Abjathar dadelijk in verdenking van deelneming aan dit plan [2]). Aan Joab, zijn medeplichtige, werd het doodvonnis voltrokken; hij zelf werd van zijn priesterambt ontzet en naar Anathôth verbannen [3]). „En Zadok, den priester, zette de koning in de plaats van Abjathar [4]):" in deze weinige woorden schetst ons de geschiedschrijver de gewichtige gevolgen van Abjathar's verbanning voor den man, die tot dusver naast hem gestaan had. Met Abjathar werden zeker ook zijne nakomelingen door het koninklijk ongenoegen getroffen en van de priesterlijke bediening uitgesloten. Zadok was dus nu, in den meest eigenlijken zin des woords, de eenige koninklijke priester — en dat wel op het tijdstip, waarop de tempelbouw zou aanvangen. Eene schoone toekomst scheen zich voor hem en zijn geslacht te openen.

Moesten wij zoo even de berichten van den Chroniekschrijver, wegens hun strijd met het getuigenis van Ezechiël, verwerpen, omgekeerd ontleenen de mededeelingen van de oudere boeken ook hieraan steun, dat zij met de uitspraken van den profeet in harmonie zijn. Inderdaad: wat ons in II *Samuël* en I *Koningen* over Zadok wordt medegedeeld, maakt het zeer verklaarbaar, dat eenige eeuwen na David en Salomo de Jeruzalemsche priesters en hunne nakomelingen „de zonen van Zadok" worden genoemd. Het is zoo: in de boeken der Koningen en, in het algemeen, in de voor-exilische literatuur komt die naam niet voor. Het is dus onbewijsbaar, dat die in het gebruik was opgenomen. Toch blijft dit alleszins mogelijk. En, indien ook niet, in elk geval was Ezechiël, toen hij zich van die benaming bediende, voor allen verstaanbaar — indien namelijk Zadok's positie ons in II *Samuël* en I *Koningen* naar waarheid geteekend is. Daarvan gaan wij dus, in het vervolg, met vrijmoedigheid uit.

Zijn wij dan nog niet aan het einde van ons onderzoek? Nog niet. Met opzet liet ik tot dusver eene aanteekening onvermeld, die ons op een geheel nieuw veld brengen zal. Ik bedoel wat wij lezen 1 *Kon.* II: 27: „Zoo verdreef Salomo Abjathar van het priesterschap voor Jahveh, om te vervullen het woord

[1]) 1 *Kon.* II: 1—9. [2]) 1 *Kon.* II: 22. [3]) Vs. 26, 27. [4]) Vs. 24 verv.

van Jahveh, dat hij gesproken had over het huis van Eli te Silo." Dit oudtestamentische ἵνα πληρωθῇ zal wel van den laatsten Redactor van de boeken der Koningen afkomstig zijn. Ook hierover is men het eens, dat het terugziet op de profetie, die ons 1 *Sam.* II: 27—36 is bewaard gebleven. Volgens dien Redactor was dus Zadok „de getrouwe priester," wiens optreden aldaar (vs. 35, 36) wordt aangekondigd, wiens verheffing de vernedering van Eli's huis voltooit. Men gevoelt aanstonds, dat deze verwijzing naar de oudere godspraak niet van beteekenis ontbloot is en reeds op zich zelve bewijst, dat de gebeurtenis, die daartoe aanleiding geeft, door de nakomelingschap zeer gewichtig is gekeurd. Reden genoeg om de profetie van naderbij te beschouwen. Doch hierbij voegt zich eene andere overweging. In den laatsten tijd hebben mannen als Thenius [1]) en K. H. Graf [2]) — in zekeren zin voorgegaan door Hensler [3]) — ontkend, dat de verheffing van Zadok terecht met de profetie tegen Eli is in verband gebracht, en eene andere opvatting van deze laatste voorgeslagen, die in zich zelve aannemelijk genoeg is om een opzettelijk onderzoek te verdienen. Het feit, dat de Redactor van *Koningen* de godspraak op Zadok heeft toegepast, wordt hierdoor wel niet aangetast, maar doet zich toch, indien Thenius en Graf gelijk hebben, geheel anders aan ons voor. Welaan, laat ons de profetie zelve opslaan en ons ten aanzien van haren oorspronkelijken zin zekerheid trachten te verschaffen!

Doch reeds aan den drempel worden wij staande gehouden. Niet zoozeer door de onzekerheid, waarin wij verkeeren, ten aanzien van den ouderdom des verhaals, waartoe de godspraak tegen Eli behoort; want de hoop blijft ons over, dat wij uit die profetie zelve den tijd van haar ontstaan zullen kunnen opmaken. Het is iets anders, dat ons belemmert: de treurige toestand, waarin zich de tekst van 1 *Sam.* II: 27—36 bevindt. Meer dan één volzin is onverstaanbaar en, ook met behulp van de oude vertalingen, niet te herstellen. Thenius en Böttcher [4])

---

[1]) *Die Bücher Samuels* (2e Aufl.) S. 15.

[2]) *Die gesch. Bücher des A. T.* S. 100; *Zur Gesch. des Stammes Levi* (Merx, *Archiv.* I: 79 ff.).

[3]) Zie zijne *Erläuterungen des 1sten B. Samuel* u. s. w. (1796) S. 86 ff. Hij kent aan כֹּהֵן, vs. 35, eene andere dan de gewone beteekenis toe en begaat nog andere feilen. Het is mij niet gebleken, dat Thenius dezen zijnen voorganger gekend heeft. [4]) *Neue exeg. krit. Aehrenlese zum A. T.* I: 102—109.

hebben het hunne gedaan, maar zijn m. i. niet geslaagd in het wegruimen van de bezwaren. Meer dan ééne poging heb ik zelf beproefd, doch zonder bevredigend gevolg. Indien ik er thans toch toe overga, om de pericope, *tant bien que mal*, te verklaren, zoo geschiedt dit mede in de hoop, dat mijne feilen anderen aanleiding zullen geven om de waarheid te vinden. Ik wil dan beproeven de profetie te vertalen en op mijne overzetting eenige opmerkingen laten volgen. Gelukkig, dat de onzekerheid, die overblijft, gedeeltelijk omgaat buiten de bijzonderheden, waarom het ons thans hoofdzakelijk te doen is.

Ieder herinnert zich het schoone verhaal van Elkana's bezoek aan het heiligdom te Silo, Hanna's hartzeer en gelofte, de geboorte van Samuël en zijne toewijding aan Jahveh (1 *Sam.* I). Daarop volgt, gelijk men weet, de aan Hanna in den mond gelegde lofzang (H. II: 1—10). Thans wordt het tooneel beschreven, waarop de jeugdige Samuël handelend zou optreden: de zonen van Eli, Hophni en Pinehas, brengen door hunne hebzucht den tempel te Silo in minachting (vs. 12—17). Hun vader brengt hun de verkeerdheid hunner handelwijze onder het oog, maar laat hen overigens begaan (vs. 22—25). Middelerwijl groeit Samuël voorspoedig op en maakt zich aangenaam zoo bij Jahveh als bij de menschen (vs. 26). Na de mededeeling dezer laatste bijzonderheid gaat de schrijver dus voort:

(27) Toen kwam een godsman tot Eli en zeide tot hem: zoo spreekt Jahveh: zekerlijk heb ik mij geopenbaard aan uwe voorvaderen, toen zij in Egypte dienstknechten waren van Pharao's huis, (28) en ik heb hen uitverkoren uit alle stammen Israëls, om mij tot priesters te zijn, om op te klimmen tot mijn altaar, om reukwerk te branden, om een ephod te dragen voor mijn aangezicht; ook gaf ik aan uwe voorvaderen al de vuuroffers van de zonen Israëls tot spijze. (29) Waarom ziet gij met een begeerig oog op mijn slachtoffer, en eert gij uwe zonen meer dan mij, terwijl gijlieden u vetmest met het beste van al de offergaven mijns volks Israël? (30) Daarom verkondigt Jahveh, de God van Israël: wel heb ik gesproken: uw huis en het huis uws vaders zullen wandelen voor mijn aangezicht tot in eeuwigheid; maar

nu, zoo verkondigt Jahveh, verre zij het van mij! Want die mij eeren zal ik eeren en die mij smaden zullen te schande worden. (31) Zie, er komen dagen, waarin ik verbrijzele uwen arm en den arm van het huis uws vaders, zoodat er geen bejaarde gevonden wordt in uw huis; (32) dan zult gij zien met een begeerig oog op al hetgoede dat Israël zal ten deel vallen, en er zal geen bejaarde zijn in uw huis alle de dagen. (33) Doch niet ieder zal ik uitroeien van mijn altaarweg, om uwe oogen te doen versmachten en uwe ziel te doen vergaan, maar de gansche meerderheid van uw huis zal op mannelijken leeftijd sterven. (34) En dit is u het teeken wat uwen beiden zonen, Hophni en Pinehas, overkomen zal: op éénen dag zullen zij beiden sterven. (35) Dan verwek ik mij een getrouw priester; naar hetgeen in mijn hart en in mijne ziel is zal hij handelen; en ik bouw hem een blijvend huis, en hij zal wandelen voor het aangezicht van mijn gezalfde alle de dagen. (36) En ieder die van uw huis is overgebleven zal zich voor hem komen nederbuigen, om een penning zilver en een stuk brood, en zeggen: voeg mij toch toe aan een der priesterschappen, opdat ik eene bete broodsete!

Tot toelichting en rechtvaardiging van deze vertaling mogen de volgende opmerkingen dienen:

Vs. 27. Het vraagwoord vóór נגלה moet wellicht wegvallen; de zin ondergaat daardoor geene verandering. Om het *pron. suff.* in בהיותם heb ik hier en in vs. 28 in plaats van „het huis uws vaders" geschreven: „uwe voorvaderen"; in vs. 30, 31 moest letterlijk worden vertaald. Vóór לבית־פרעה is, volgens Codices der LXX, עֲבָדִים in te voegen. Is hier wellicht een spoor overgebleven van eene eigenaardige, afhankelijke betrekking, waarin de stam Levi (zie bij vs. 28) tot den Egyptischen koning stond? Van de Israëlieten wordt nergens gezegd, dat zij dienstknechten waren „van Pharao's huis" (eens, *Deut.* VI: 21, „dienstknechten van Pharao").

Vs. 28. Het *pronomen* in אתו slaat op „het huis uws vaders", niet op den vader alléén; zie de laatste woorden van het vers.

De geheele stam Levi wordt bedoeld, gelijk blijkt uit het bijgevoegde: „uit alle stammen Israëls"; voorts uit plaatsen als *Deut.* X: 8; XVIII: 1, 5. Aan het einde is לֶאֱכֹלָה uit LXX opgenomen.

Vs. 29. Mijne vertaling geeft hier niet terug wat er staat, maar wat er allerwaarschijnlijkst staan moet. Tegen den Masorethischen tekst pleiten: het meervoud תבעטו, waarop het enkelvoud in תכבד volgt; de overtolligheid der woorden אשר צויתי, achter „m ij n slacht-, m ij n spijs-offer"; de onverstaanbaarheid van מעון. Voor het eerstgenoemde woord las de Grieksche vertaler (*ἵνατι ἐπέβλεψας*) תביט. Dat dit geen schrijffout, maar een fragment van de ware lezing is, leert m. i. de vergelijking van vs. 32 ten duidelijkste. Op zich zelf is het zeer natuurlijk, dat er tusschen de misdaad van Eli en de hem aangekondigde straf, ook formeel, overeenstemming bestaat. Doch nu plaatse men onder elkander:

(29) תבעטו בזבחי · · · · · אשר צויתי מעון
(32) והבטת (בכל אשר ייטיב ·····) צר מעון

Is het niet klaar, dat er werkelijk in den oorspronkelijken tekst correspondentie tusschen het misdrijf en de strafbedreiging heeft bestaan? In mijne overzetting heb ik haar *per coniecturam* hersteld, en wel zóó, dat tegelijk de daareven overtollig gekeurde woorden אשר צויתי zijn weggevallen: ze moeten zijn ontstaan uit de echte lezing, waarvan vs. 32 in het onverstaanbare צר een overblijfsel bewaart. In mijne gissing heb ik mij laten leiden èn door de LXX, die vs. 29 מעון · · · · · · door *ἀναιδεῖ ὀφθαλμῷ* teruggeven, èn door de logica, die dan alleen tot haar recht komt, wanneer aan het „begeerig zien op Jahveh's offers" beantwoordt een „begeerig zien op Jahveh's weldaden aan Israël". Overigens waag ik mij niet aan het herstel van de echte Hebreeuwsche lezing: wat er gestaan heeft, durf ik niet bepalen, wèl wat er moet gestaan hebben. De conjectuur van Thenius (1e Aufl.) is terecht door Böttcher (a. a. O.) verworpen en door hem zelven (2e Aufl.) teruggenomen. — Moet in להבריאכם de *infin.* van Hiph'îl wellicht door dien van Niph'al vervangen worden? Het laatste woord van het vers moet luiden עמי; de ל in לעמי is niets dan *διττογραφία*.

Vs. 30, 31. Men merke op, dat van nu af „uw huis" en „het huis uws vaders" onderscheiden worden. Tot op zekere hoogte treft beiden hetzelfde lot: beider „arm wordt verbroken" (vs. 31).

Doch alleen van Eli's huis wordt gezegd, dat daarin geen oude van dagen zal gevonden worden (vs. 31, 32); dat de gansche meerderheid daarvan in mannelijken leeftijd sterven zal (vs. 33); dat de daaruit overgeblevenen met moeite in hun levensonderhoud zullen voorzien (vs. 36). Dit zal wel niet toevallig zijn. De vernedering van Eli's familie trof natuurlijk den ganschen stam: als één lid lijdt, lijdt het geheele lichaam. Doch de zwaarte van Jahveh's toorn komt toch, volgens de profetie, op Eli en de zijnen neder. Zelfs kan „de getrouwe priester" (vs. 35) uit „het huis uws vaders" voortspruiten. Doch daarover straks meer!

Vs. 32. Zie bij vs. 29. Achter ייטיב suppleere men in gedachte: יהוה; de vertaling moest hier wat vrijer zijn. Zonderling is, dat hier nog eens gezegd wordt, dat in Eli's huis geen bejaarden zullen zijn. Is wellicht in vs. 31 of hier de tekst geschonden? In cod. B der LXX zijn eenige woorden weggelaten of weggevallen, waardoor onze onzekerheid te grooter wordt.

Vs. 33. Tegen Thenius, die meent dat hier sprake is van den éénen Ahitub, die volgens 1 *Sam.* XIV: 20 bij den ondergang van Eli's huis gespaard bleef, zie men Böttcher a. a. O. Uit vs. 36 blijkt immers, dat er meer overbleven? In plaats van „uwe oogen, uwe ziel" lezen LXX: „zijne oogen, zijne ziel" — wellicht juist. Volgens de Masorethische lezing verklaart Jahveh, waarom niet ieder wordt uitgeroeid; volgens de Grieksche vertaling, waartoe die enkelen gespaard blijven.

Vs. 35. Voor „getrouw" en „blijvend" staat in het oorspronkelijke één woord (נאמן).

Na deze toelichting — waarin ik mij met opzet tot het allervoornaamste heb bepaald — haast ik mij tot het onderzoek naar den zin der profetie in haar geheel. Nog slechts ééne opmerking vooraf! Van letterlijke authentie der godspraak kan in geen geval sprake zijn. Afgezien van de voorspelling in vs. 34 — waarvan in de welgewaarborgde profetieën de wedergade te vergeefs wordt gezocht — wordt de authentie buitengesloten door vs. 35, waar het bestaan van den koninklijken regeeringsvorm wordt ondersteld. Bovendien merke men op, dat in vs. 27 geheel onbepaald „een godsman" wordt vermeld: van den man, wiens *ipsissima verba* de schrijver kon teruggeven, zou hij ook den naam wel gekend hebben. Nog komt hierbij het karakter van het geschiedverhaal, waarin de profetie is opgenomen:

kostbare historische herinneringen zijn daarin bewaard, doch het staat tamelijk ver af van den tijd, waarover het handelt [1]).

De thans meest gewone opvatting van 1 *Sam.* II: 27—36 is bekend. Men vindt haar o. a. in de aant. van van der Palm op vs. 30. „Men moet" — zoo schrijft hij — „hier niet in het gemeen aan Aärons geslacht denken, 'twelk nooit van het priesterschap is verstooten, maar aan dien tak van hetzelve, waaruit Eli was gesproten en die thans in het bezit van het Hoogepriesterschap was. Dit was de zoogenoemde linie van Ithamar, uit welke, bij Salomo's komst tot de regering, het hoogepriesterschap in die van Eleazar is overgegaan." Gelijk men ziet is deze voorstelling ontleend aan den Chroniekschrijver, van wien wij reeds weten, dat hij Abjathar, den nakomeling van Eli, tot de linie Ithamar brengt, terwijl hij Zadok tot de afstammelingen van Eleazar rekent [2]). Hem volgen Flavius Josephus [3]) en vele anderen. Het zal thans wel onnoodig zijn, deze opvatting uitvoerig te wederleggen. Wij hebben reeds gezien, dat de Chroniekschrijver ons ten aanzien van de priesterschap ten tijde van David geen historie, maar latere fictie voordraagt. Het staat bovendien niet vrij, wat in de profetie over Eli's voorvaderen gezegd wordt tot Aäron te beperken. Doch, al ware het mogelijk deze bezwaren weg te ruimen, dan nog zou de traditioneele verklaring geheel onaannemelijk zijn. Volgens 1 *Chr.* XXIV behoorden 8 van de 24 priesterklassen tot de linie Ithamar en hadden deze dezelfde rechten als de 16 klassen, die van Eleazar

---

[1]) In de verhandeling *De templo Silonensi* p. 4 sq. tracht Graf aan te toonen, dat 1 *Sam.* I—VII: 2a van dezelfde hand zijn als *Richt.* XVII—XVIII, en brengt hij die hoofdstukken, met Bertheau (*Richter und Rut* S. 195), tot de regeering van Hizkia. In zijn later werk: *Die gesch. Bücher des A. T.* S. 95. 111 ff. houdt hij dien samenhang vol, maar schrijft hij tevens aan den auteur van beide verhalen een hoogeren ouderdom toe, daar de Jahvist, die zijn geschrift gebruikte, reeds ± 750 v. Chr. zal geschreven hebben. Hij ziet zich daardoor genoodzaakt *Richt.* XVIII: 30 als eene latere glosse te verwerpen. Mij komt Graf's vroegere tijdsbepaling meer aannemelijk voor dan de latere (verg. *Hk. O.* I: 242, 245). Doch het is mij thans vooral te doen om, in een duidelijk voorbeeld, aan te wijzen, dat de bepaling van den ouderdom van 1 *Sam.* I—VI niet op zekere indicia steunt, maar van de „Gesammtanschauung" over de ontwikkeling der hist. literatuur onder Israël afhangt.

[2]) Verg. boven bl. 470 en voorts 1 *Chr.* V: 30 verv., [VI 4 verv.].

[3]) *Arch. Jud.* V: 11 § 5; VIII: 1 § 3 verg. XX: 10.

afstamden. Daarmede vergelijke men nu vs. 35, 36 van de profetie! Deze voorspelling heeft immers met de feiten, die als hare verwezenlijking zullen gelden, niets gemeen? De nakomelingen van Ithamar waren, volgens 1 *Chr.* XXIV, in het wettig bezit van het priesterambt en hadden van den Hoogepriester geene gunsten af te bedelen. Het is volkomen duidelijk: hoe men 1 *Sam.* II: 27—36 ook verklare, de auteur dier profetie heeft eene geheel andere voorstelling van de priesters en hunne onderlinge verhouding dan die ons door den Chroniekschrijver wordt voorgedragen.

Vreemd is het dus niet, dat Thenius en Graf naar eene meer bevredigende opvatting hebben omgezien. In bijzonderheden wijken zij van elkander af. Doch de hoofdzaak, waarin zij overeenstemmen, is deze: de getrouwe priester (vs. 35) is Samuël. Tot aanbeveling van deze verklaring diene het volgende! De profetie moet, naar luid van vs. 32, nog bij Eli's leven worden verwezenlijkt. In H. III: 12 verkondigt Jahveh dan ook, bij monde van den jeugdigen Samuel, dat hij „op dien dag gestand zal doen aan Eli al wat hij gesproken heeft aangaande zijn huis, van het begin tot het einde." Nu genoot Samuël niet alleen reeds bij Eli's leven groot aanzien (H. III: 12—21), maar hij trad ook in later tijd als priester op (H. VII: 5, 9; X: 1, 8, 25; XVI: 5, 13). Zijne verheffing mocht bovendien als verwerping van den stam Levi gelden, want volgens 1 *Sam.* I: 1 was hij een Ephraïmiet. Thenius voegt hierbij nog, dat de belofte in vs. 35: „ik zal hem bouwen een blijvend huis" in Samuël vervuld is, wiens kleinzoon Heman (1 *Chr.* VI: 18 [33]) ons als vader van een zeer talrijk nakroost geteekend wordt (1 *Chr.* XXV: 4, 5).

De redenen, waarom ook dit gevoelen mij geheel onaannemelijk schijnt, zijn hoofdzakelijk de volgende:

1°. Wanneer in vs. 34 de dood van Hophni en Pinehas het teeken wordt genoemd, dan ligt daarin opgesloten, dat de vervulling der profetie met deze gebeurtenis pas begint en dat hare volledige verwezenlijking bij den dood van Eli — die zijne zonen niet overleefde (1 *Sam.* IV: 18) — nog toekomstig is. Naar de bedoeling van den auteur wordt het strafgericht allengs voltrokken, o. a. ook in den moord der priesters te Nob, 1 *Sam.* XXII: 7 verv. Het argument, aan de gelijktijdigheid van Samuël en Eli ontleend, beteekent dus niets. H. III: 12 moet

zóó verstaan worden, dat aan Hophni en Pinehas hetgeen hun was aangekondigd geheel voltrokken zou worden.

2°. Van Samuël kan niet worden gezegd (vs. 35), dat „hij zal wandelen voor het aangezicht van Jahveh's gezalfde alle de dagen." Zoolang hij zich krachtig gevoelde en Israël leidde, was er geen „gezalfde van Jahveh;" hij stierf vóór Sauls dood als een hoog bejaard man.

3°. Samuël was geen priester en wordt ons ook niet als priester afgeschilderd. Wèl offert hij (H. VII: 9 enz.; zie ook VII: 17), doch dit doen Saul, David, Salomo ook. Hij woont te Rama (1 *Sam.* VII: 17; IX enz.), waar het heiligdom niet stond, hoewel die stad, evenals de meeste andere steden, hare „hoogte" had (H. IX: 12 verv.). Ook ontvangen wij bij de lezing van 1 *Sam.* I verv. volstrekt niet den indruk, dat Samuël opgroeit om Eli als priester te vervangen.

4°. Het laatste vers der profetie is met de opvatting van Thenius geheel onvereenigbaar. Al meende men wat daar gezegd wordt te mogen beperken tot „den getrouwen priester" zelven en het niet ook op zijn „blijvend huis" te moeten toepassen, dan nog zou het op Samuël niet kunnen slaan: wanneer heeft hij de priesterambten te begeven gehad? hoe kunnen Eli's afstammelingen zich ooit bij hem hebben aangemeld om levensonderhoud te zoeken? Doch bovendien is nu de beperkende opvatting van vs. 36 stellig de ware niet: de vermelding van het blijvend huis des getrouwen priesters in vs. 35 maakt het meer dan waarschijnlijk, dat ook in vs. 36 zijne nakomelingen mede bedoeld zijn. Nu weten wij van Samuëls nakomelingen niets zekers: de genealogieën in 1 *Chr.* VI mocht Thenius niet citeeren, vooral niet wanneer hij — terecht, maar — in lijnrechten strijd met die lijsten Samuël voor een Ephraïmiet houdt. Maar wèl weten wij, dat zij geene dienstdoende priesters zijn geweest, noch ook ooit er naar gestreefd hebben om het te worden. Wij kunnen ons dus geen tijdstip denken — later dan de invoering der koninklijke macht, wegens vs. 35 — waarop de verwachting, in vs. 36 uitgedrukt, ten aanzien van Samuël en zijn geslacht kon worden gekoesterd. Maar dan staat het ook niet vrij, hem voor den „getrouwen priester" te houden.

Den strijd tusschen 1 *Kon.* II: 27ᵇ en de meening van Thenius heb ik niet als bezwaar tegen die meening aangevoerd, omdat ik moet erkennen, dat zij daardoor niet wordt wederlegd.

Het s alleszins denkbaar, dat de Redactor van *Koningen* ten aanzien van den zin der zooveel oudere profetie in dwaling verkeerde. Nu het ons evenwel bleek, dat de afwijking van zijn gevoelen geen heil aanbrengt, zijn wij te meer geneigd om te onderstellen, dat hij zich niet bedriegt. Om dit evenwel met gerustheid te kunnen doen, moeten wij eerst nog eene bedenking van Graf uit den weg ruimen. Hij beweert [1]), dat de profetie reeds dáárom niet op Zadok kan slaan, omdat deze zoo goed als Abjathar tot de familie van Eli behoorde. Hij is nl. een zoon van Ahitub [2]) of, volgens andere plaatsen [3]), een zoon van Merajôth ben Ahitub — welke Ahitub de kleinzoon was van Eli [4]). Inderdaad? Bedrieg ik mij niet, dan is de methode, hier door Graf gevolgd, stellig af te keuren. Hoe weet hij, dat Zadok de zoon (of de kleinzoon) was van Ahitub? Eenmaal heet hij zoo in het 2de boek *Samuel*, indien nl. de lezing t. a. p. ongeschonden is [5]). Doch herhaaldelijk wordt zijne afstamming zoo opgegeven door den Chroniekschrijver, die evenwel aan Ahitub andere voorvaderen toekent en hem niet tot een nakomeling van Eli maakt [6]). Omgekeerd verhaalt de auteur der boeken *Samuel* — die ons de reeks Eli — Pinehas — Ahitub overlevert [7]) — dat van de priesters te Nob slechts één ontkwam, een zoon van Ahimelech ben Ahitub, de welbekende Abjathar [8]). Nu gaat het, dunkt mij, niet aan deze twee berichten elk voor de helft aan te nemen en alzoo te verbinden. De vader van Zadok m. a. w. is niet dezelfde als de kleinzoon van Eli. In elk geval staat dit vast, dat de auteur van *Koningen* hem voor een ander gehouden heeft. Is het aannemelijk, dat hij zich daarin heeft bedrogen? Zou de profetie tegen Eli's huis ontstaan, of, indien ook al, bewaard gebleven zijn, indien de Jeruzalemsche priesterschap rechtstreeks van hem afstamde en dus ook de wettige erfgename was van de tegen Eli's geslacht uitgesproken bedreigingen?

Vergis ik mij niet, dan brengt deze laatste vraag ons op den

---

[1]) *Die gesch. Bücher* S. 287 ff. *Archiv* I: 72, 79 ff.

[2]) 1 *Chr.* V: 34; VI: 38; *Ezra* VII: 2. [3]) 1 *Chr.* IX: 11; *Neh.* XI: 11.

[4]) 1 *Sam.* XIV: 3.

[5]) 2 *Sam.* VIII: 17. Reeds zagen wij (bl. 471), dat t. a. p. eene schrijffout is ingeslopen. Hitzig (*Begriff der Kritik* S. 146) meent, dat bovendien „zoon van Ahitub" verplaatst en alzoo gelezen moet worden: „Zadok en Abjathar b. Abimelech b. Ahitub." Noodzakelijk is deze verandering niet.

[6]) Zie de plaatsen in n. 2 en 3. [7]) 1 *Sam* XIV: 3. [8]) 1 *Sam.* XXII: 18 verv.

weg om tot eene bevredigende opvatting der profetie te geraken. De gedachte aan de Jeruzalemsche priesterschap moet ons niet alleen behoeden tegen onjuiste verklaringen; zij kan ons ook op het rechte spoor leiden. Wij stellen dan eene hypothese en beproeven, of het ons gelukt met behulp daarvan de profetie te verklaren: zoo ja, dan houden wij haar vast, totdat eene betere tot onze kennis komt.

De Jeruzalemsche priesters hadden hunne mededingers. Aan zijne plaatsing in de hoofdstad en aan de nabijheid des konings ontleende de Salomonische tempel van den aanvang af groot aanzien. Zijne dienaren achtten zich verre verheven boven die van andere heiligdommen. Doch dezen konden op hunne beurt aanspraken laten gelden, die niemand scheen te kunnen betwisten. Hunne tempels hadden oudere brieven dan die van Jeruzalem en stonden in eere toen Jebus nog eene heidensche stad was. Ziethier dus een onderwerp, zeer geschikt om in verschillenden zin te worden besproken. Men kan het ook noemen een probleem, dat de Jeruzalemsche priesters, om zich in hun voorrang te handhaven, moesten oplossen: hoe kwamen zij zelven in de plaats van die oudere priester-familiën? waaraan was het verlies harer voorrechten te wijten? Een hoogst gewichtig onderdeel van dat probleem wordt in 1 *Sam.* I verv. opgelost. Geen heiligdom was, wat ouderdom en aanzien betrof, te vergelijken met dat van Silo, hetwelk geruimen tijd achtereen de ark van Jahveh had bewaard, waarbij de Israëlietische stammen, straks na hunne vestiging in Kanaän, de gemeenschappelijke feesten hadden gevierd. Op de vraag, hoe de vernedering van de daar dienstdoende priesterfamilie moest worden verklaard, gaf ongetwijfeld de overlevering, die in hare hoofdtrekken historisch zijn kan, het antwoord. Zij had de heugenis bewaard van den ouden en zwakken Eli, van zijne beide zonen Hophni en Pinehas en hunne euveldaden, van hun dood en het lot, dat de ark van Jahveh getroffen had. Het is zelfs mogelijk, dat zij gewaagde van ernstige waarschuwingen en bedreigingen, tot Eli gericht en door hem in den wind geslagen. Doch deze *data* der traditie zijn door den Schrijver van 1 *Sam.* I verv. bewerkt met eene bepaalde bedoeling, die telkens in zijn verhaal doorschemert, maar vooral in H. II : 27—36 duidelijk uitkomt. Het is hem te doen om de blijvende vernedering van die oudste priesterlijke familie en hare vervanging door andere, jongere geslachten te verklaren.

Hij gaat daarbij uit van de onderstelling, die althans tot in de 7de eeuw vóór onze jaartelling onder Israël algemeen was [1]), dat „de zonden der vaderen bezocht worden aan de kinderen.” Hij wijst op de verkeerdheden, dóor Hophni en Pinehas gepleegd en door Eli niet gestuit, als op de oorzaak niet alleen van het treurige lot, dat hen zelven getroffen heeft, maar ook van de rampen, waarvan hunne naaste afstammelingen de slachtoffers werden, en van den ondergeschikten rang,nog in zijn tijd door hunne nakomelingen ingenomen. Hadden dezen zich wellicht tegenover de Jeruzalemsche priesters beroepen op de vroegere grootheid van hun geslacht en op hun ouderen adel, door zijn geschiedverhaal en vooral door de profetie van „een godsman”, daarin opgenomen, antwoordt hij hun: „uwe voorvaderen hebben voor zich en voor hun nakroost die voorrechten verbeurd; tengevolge van hunne afdwalingen zijn zij, als bevoorrechte priesters van Jahveh, door anderen vervangen; uwe tegenwoordige vernedering is de straf van hunne zonde; Jahveh zelf heeft Zadok boven u verkozen en hem, den getrouwen priester, het blijvend bezit van den eersten rang toegezegd.”

Tot aanbeveling van deze opvatting heb ik verder niets te zeggen: de lezer toetse haar door vergelijking met den tekst der profetie zelve. Slechts éćne tegenwerping wil ik nog bespreken. Niet alleen — gelijk van zelf spreekt — in de boeken der Chronieken, maar ook reeds in II *Samuel* wordt Zadok tot de Levieten gebracht. [2]) Is dit toch niet een onoverkomelijk bezwaar tegen de toepassing van vs. 35, 36 op hem en zijn geslacht? Moet niet de profetie in haar geheel als aankondiging van een niet-Levietisch priesterschap worden opgevat? Zijdelings is op die tegenwerping reeds geantwoord in de aanteekening bij vs. 30, 31. [3]) Doch hare afdoende oplossing vindt zij eerst in de onderstelling, dat Eli rechtstreeks afstamde van die Levietische familie, aan wie Mozes den dienst bij het gemeenschappelijk heiligdom, bij de ark van Jahveh, had opgedragen. Het was ten gevolge van die opdracht, en van hunne verwantschap met Mozes, dat vele Levieten zich aan den priesterlijken dienst toewijdden, en dat reeds in de Richteren-periode elk Leviet,

---

[1]) Verg. mijn *Godsdienst van Israël*, Deel I: 445.

[2]) Zie 2 *Sam*. XV: 24 (boven bl. 473 n. 1) en verder 1 *Kon*. VIII: 4 verv

[3]) Boven bl. 478 v.

onverschillig of hij al dan niet van Aäron of Mozes afstamde, gerekend werd boven anderen bevoegd te zijn tot de heilige verrichtingen. De voorstelling, dat de stam Levi uitsluitend bevoegd was tot het priesterambt, kwam allengs op; zij was eigenlijk eene uitbreiding tot alle Levieten van een voorrecht, dat aanvankelijk slechts door enkelen genoten werd; nog later werd zij wederom beperkt en het priesterambt aan de meesten ontzegd. Dit alles kan hier slechts even worden aangestipt. Het komt er thans slechts op aan, deze opvatting van de geschiedenis der Levieten met de profetie tegen Eli in verband te brengen. Het blijkt dan, dat de terugzetting van zijn geslacht al of niet als verwerping van „het huis zijns vaders" kon worden opgevat, naar gelang men die uitdrukking in engeren of in ruimeren zin verstond. Verworpen werd de familie, die van den aanvang af bij de ark van Jahveh den priesterdienst had waargenomen. Doch de stam, die in en met haar boven alle andere stammen tot de heilige handelingen werd uitverkoren, bleef in het bezit zijner voorrechten. Niet uit die familie, maar uit den stam Levi was Zadok gesproten. De auteur der profetie kon zich dus zóó uitdrukken als hij deed. In het afwisselend gebruik van „uw huis" en „het huis uws vaders" spiegelt zich als het ware het tweevoudige gezichtspunt af, waaruit de strafoefening, aan Eli en zijn geslacht voltrokken, zich liet beschouwen [1]).

Wanneer wij, na dezen langen uitstap, tot Ezechiël terugkeeren, dan is het alsof over zijne uitspraken betreffende „de zonen van Zadok" nieuw licht is opgegaan. Het is de definitieve en blijvende zegepraal van de Jeruzalemsche priesters over hunne mededingers, die door hem als het ware wordt afgekondigd. Het

---

[1]) De lezer oordeele, of deze opvatting niet aannemelijker is dan die van Graf, zooals zij o. a. *Archiv* I: 79 f. wordt voorgedragen. Men lette b. v. op deze woorden: „Die Weissagung (1 *Sam.* 2 : 27 ff.) setzt voraus dass Samuël kein Levit war, dass vielmehr seine Erwählung durch Jahveh an die Stelle Eli's und seines Geschlechtes die Verwerflichkeit dieses bis dahin mit dem Hohenpriesterthum des Volkes betrauten Stammes zur Anschauung brachte. Auf das Vorhandensein noch anderer Levitischer Priester bei anderen Heiligthümern im Lande wird dabei um des Lehrzweckes der Darstellung willen keine Rücksicht genommen." — Heeft men ooit, zij het ook maar voor één oogenblik, de Levietische priesters bij den Jeruzalemschen tempel met stilzwijgen kunnen voorbijgaan, op hen geen „Rücksicht" kunnen nemen?

beginsel van centralisatie heeft overwonnen; de hoofdstad is gebleken machtiger te zijn dan het land. In de nieuwe theokratie zullen zij, die weleer den tempeldienaars hunne voorrechten betwistten, niet langer als huns gelijken worden erkend. Zij mogen zich gelukkig rekenen, indien zij niet te eenen male van de deelneming aan de gemeenschappelijke Jahveh-vereering worden uitgesloten.

II.

Twee vragen waren er, bij de overweging van Ezechiël's meer genoemde uitspraken, bij ons opgerezen. De ééne is, zooveel de historische berichten het toelieten, beantwoord. Tot de tweede wil ik thans overgaan.

Het is eene bekende zaak, dat de nieuwe toestand, dien Ezechiël in H. XL—XLVIII teekent, niet in het leven is getreden. De uitkomst heeft aan zijne verwachtingen geenszins beantwoord. Om slechts één punt te noemen: niet de twaalf stammen (verg. H. XLVIII: 1—7, 23—27, 31—34 enz.), maar Juda, Benjamin en Levi zijn — althans gedeeltelijk — in hun vaderland teruggekeerd. Ook de staatsinrichting werd niet in overeenstemming met zijne wenschen geregeld: van „den Vorst" (נשׂיא), die bij hem eene zoo belangrijke rol vervult, ontdekken wij na de ballingschap geen spoor, of liever: wij zoeken daarnaar niet eens, want de Joden bleven aan vreemde overheersching onderworpen en maakten een onderdeel uit van eene Perzische landvoogdij. Het bevreemdt ons dus niet, dat ook de tempel, dien zij bouwden, vrij wat nederiger was dan de door Ezechiël ontworpen schets (H. XL: 5 verv.) Zonderlinger kan het schijnen, maar toch is het onweersprekelijk, dat ook de offerdienst, de feesten, de rechten en plichten der priesters anders zijn geregeld, dan de profeet had gewenscht (H. XLIV; XLV: 18—XLVI: 15). Het wordt dus minstens twijfelachtig, of, volgens zijne verordening, „de zonen van Zadok", met uitsluiting van alle anderen, als priesters hebben gefungeerd? Voorzeker, die verordening sloot zich nauw aan de werkelijkheid aan [1]); het zou dus lang niet vreemd zijn, indien zij door

---

[1]) Zie boven bl. 468.

de teruggekeerde Joden was nageleefd; toch mag dit niet zonder bewijs worden aangenomen.

Wij verplaatsen ons in het hart der quaestie, wanneer wij aanstonds kennis nemen van de denkbeelden, die Dr. Geiger, in zijn terecht beroemd werk: *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*, over dit onderwerp heeft voorgedragen.

In zijn eerste hoofdstuk, met het opschrift: *die Zadokiten* [1]), herinnert hij ons, hoe de teruggekeerde ballingen aanvankelijk door een afstammeling van David (Zerubbabel) en door den Hoogepriester (Josua) werden bestuurd. Weldra evenwel treedt de laatstgenoemde op den voorgrond: voor de zuiver-politieke macht van den Davidide was in den afhankelijken Joodschen staat geene plaats; de tempel daarentegen, die meer en meer het middelpunt van het volksleven werd, waarborgde den Hoogepriester blijvenden invloed. — Over dit alles kan geen verschil van meening bestaan. Doch hierin wijkt Geiger van zijne voorgangers af, dat hij grooten nadruk legt op de Zadokietische afstamming van den Hoogepriester en de hem omringende priesterlijke aristocratie. De aanzienlijke priesters noemden zich volgens hem „de zonen van Zadok" en werden algemeen met dien titel begroet. Vandaar dat b. v. de Chroniekschrijver, hoogelijk ingenomen met de priesterregeering van zijn tijd, in zijne berichten over vroegere eeuwen, Zadok zooveel mogelijk op den voorgrond stelt. Ook op het spraakgebruik van den na-exilischen tijd oefent de naam, dien de aristocratie droeg, grooten invloed. Men noemde de Zadukîm (patronymicum van Zadok), met eene kleine wijziging, zaddîkîm, „de rechtvaardigen"; hun hoofd, de Hoogepriester, heette Malchizedek, „rechtvaardig koning." Ook de *abstracta* zedek en zedakah nemen eene andere beteekenis aan of liever drukken van nu af, behalve het grondbegrip „rechtvaardigheid", ook de bijgedachten „heil, zegen" uit. Doch, gelijk van zelf spreekt, niet allen, die men, om hunne afkomst van Zadok, „zaddîkîm" noemde, waren werkelijke „rechtvaardigen": zoo verkrijgt het adjectivum zaddîk bij sommige, weinig priesterlijk gezinde auteurs de ongunstige beteekenis van „gewelddadig", „tyran". In den bekenden bijnaam van een der na-exilische Hoogepries-

[1]) S. 20—38.

ters, Simeon den rechtvaardige, zoeke men geenszins eene karakteristiek van den persoon, wien die naam wordt gegeven: ha-zaddîk is hier niets meer dan: „de Zadokiet"; in den Talmud is Simeon ha-zaddîk niet één individu, maar de vertegenwoordiger van de geheele periode, gedurende welke „de zonen van Zadok" aan het hoofd des volks stonden.

In de beide volgende hoofdstukken [1]) wijst Geiger nadêr aan, hoe de toestand en de denkwijze van den na-exilischen tijd zich afspiegelen, deels in zijne letterkundige voortbrengselen (de Cethubîm of Hagiographa), deels in sommige toevoegselen tot profetieën of geschiedverhalen uit vroeger tijd. Ook van de suprematie der Zadokieten en van het verzet tegen hunne heerschappij vindt hij, zoowel in de literatuur, als in de interpolatiën uit den tijd na de ballingschap de duidelijke sporen Het zij voorshands voldoende als proeven te noemen zijne opvatting van *Spr.* XXX, XXXI: 1—9 [2]) en zijn oordeel over de latere toevoeging van *Gen.* XIV: 18—20 [3]).

Terwijl wij verder gaan, zal deze dorre schets van zelve worden aangevuld. Het gewicht van Geiger's opvatting valt, zoo ik mij niet bedrieg, reeds duidelijk in het oog. Aan hare opzettelijke beoordeeling mogen wij ons niet onttrekken.

Wij beginnen natuurlijk met te zoeken naar de rechtstreeksche bewijzen voor zijne opvatting. Wij slaan, met andere woorden, de gelijktijdige berichten over den na-exilischen tijd op en onderzoeken, of ze ons werkelijk de Zadokieten als de hoofden van het Joodsche volk doen kennen? Zoo ja, dan is de zaak op eens uitgemaakt. Indien niet, dan moeten wij verder nagaan, of er wellicht zijdelingsche bewijzen zijn, ondubbelzinnig en krachtig genoeg, om Geiger's hypothese te staven?

Vooraf nog ééne opmerking. Alles hangt hier af van de zuiverheid onzer *casus positio*. Ik herhaal derhalve, dat het niet de vraag is, of er na de ballingschap onder de Joden eene priesterregeering opkwam; dit is *in confesso* en wordt, voor zoover ik

---

[1]) Abschnitt II, *Die Literatur* (S. 38—72); III *Die Ueberarbeitung* (S. 72—100.)

[2]) S. 61 70. Verg. daartegen Dozy, *de Israëlieten te Mekka*, bl. 100 n. 3; mijn *Hist. Krit. Onderzoek* III: 100 v.

[3]) S. 74—77, waar ook *Gen.* XXXIII: 11—20; XXXIV: 21 ter sprake komen.

weet, door niemand in twijfel getrokken. Maar dit is de vraag, of de regeerende priesters Zadokieten waren en met dien naam plachten te worden aangeduid? Eerst wanneer dit blijkt het geval te zijn geweest, mag met de gevolgtrekkingen van Geiger worden ingestemd.

De rechtstreeksche bewijzen voor het gevoelen van Geiger zullen ons niet lang bezighouden. In de lijst dergenen, die onder Zerubbabel en Josua naar Jeruzalem togen (*Ezr.* II; *Neh.* VII), worden de priesters van de Levieten en dezen wederom van de zangers en van de portiers onderscheiden; voorts zijn de priesters veel talrijker (4291) dan die drie klassen van tempeldienaars samengenomen (341 of 360). [1]) Dit komt wel overeen met hetgeen wij van Ezechiël vernomen hadden: het is zeer natuurlijk, dat de Levieten na hunne degradatie weinig opgewektheid gevoelden om zich naar Jeruzalem te begeven. Onder de ballingen, die zich, 80 jaren later, aan Ezra aansloten, waren zelfs aanvankelijk in het geheel geen Levieten; met moeite bracht Ezra er nog eenigen bijeen. [2]) Doch tot deze twee punten bepaalt zich de overeenkomst met Ezechiël: „de zonen van Zadok" worden niet genoemd. De priesters, die in 536 v. Chr. den tocht aanvaarden, behooren tot de vier geslachten Jedaja („van het huis Jesua's"), Immer, Paschur, Harim; [3]) met Ezra trekken op de priesterfamiliën Gersom en Daniël. [4]) Ten tijde van Ezra waren de vier eerstgenoemde priestergeslachten nog steeds aanwezig; [5]) doch reeds de eerste na-exilische Hoogepriester, Josua, schijnt de daartoe behoorende individuën in klassen, en wel in 22 klassen verdeeld te hebben [6]), die nog onder Jojakim (ben Josua) onveranderd voortbestonden. [7]) Het staat vrij te gissen, dat het cijfer dezer klassen later van 22 tot 24 werd opgevoerd, wellicht door de toevoeging van de priesters, die onder Ezra's leiding zich naar Jeruzalem begaven: [8]) de Chroniekschrijver althans kent er zoovele, die evenwel gedeeltelijk andere namen dragen en welker oorsprong door hem in den Davidischen tijd wordt verlegd. [9]) Doch hoe dit zij, van Zadokieten is in al deze

---

1) *Ezr.* II : 36—42; *Neh.* VII : 39—45. 2) *Ezr.* VIII : 15—19.
3) *Ezr.* II : 36—39; *Neh.* VII : 39—42. 4) *Ezr.* VIII : 2. 5) *Ezr.* X : 18—22.
6) *Neh.* XII : 1—7.
7) *Neh.* XII : 12—21. De naam Hattus is hier bij vergissing weggelaten.
8) Herzfeld, *Gesch. d. V. Jisraël* u. s. w. I : 389. 9) I *Chr.* XXIV : 1—18.

lijsten nergens sprake. Ook in de opgave van Jeruzalem's bewoners, die ons in *Neh.* XI en, gewijzigd, in I *Chr.* XI is bewaard gebleven [1]), komt die naam niet voor; slechts wordt hier eenmaal, in eene genealogie, de welbekende Zadok, de tijdgenoot van Salomo, doch nevens anderen, genoemd. [2]) — Men kan niet beweren, dat er voor de auteurs dezer documenten geene aanleiding bestond om de afstamming der priesters van Zadok te vermelden. Het zou b. v. volstrekt niet vreemd zijn, indien *Ezr.* II : 36 (*Neh.* VII : 39) achter het opschrift: de priesters gelezen werd: zonen van Zadok. Ook in de overige lijsten had die nadere aanduiding zeer wel kunnen zijn opgenomen — indien zij nl. in algemeen gebruik ware geweest. Wij zijn dus van zelf geneigd om in het gemis van dit toevoegsel een bewijs voor het tegendeel te zien, d. i. om te ontkennen, dat de na-exilische priesters of hunne hoofden dien gemeenschappelijken naam droegen.

Toch mogen wij ons aan het onderzoek van de zijdelingsche bewijzen niet onttrekken. Geiger ontleent ze, gelijk reeds werd gezegd, vooral aan den Chroniekschrijver. Zullen wij ze billijk beoordeelen, dan moeten wij ze niet één voor één, maar in onderlingen samenhang beschouwen. Wèl blijft de regel gelden, dat vele slechte argumenten samen nog niet één goed argument uitmaken, doch bij een onderzoek als dit doet inderdaad het getal veel af: eene zinspeling die, op zich zelve beschouwd, als toevallig zou kunnen worden aangemerkt, verkrijgt beteekenis, als er andere van denzelfden aard bijkomen. Ziethier dan de wenken, die Geiger heeft opgezameld. „Der Chronist" — zoo leidt hij zijne beschouwing in — „unterlässt es niemals die Bedeutung der Familie Zadok in alter und neuer Zeit fühlbar zu machen." Daarna beroept hij zich op 1 *Chr.* XXIV, waar de nakomelingen van Eleazar, Zadok's voorzaat, twee malen zoo talrijk heeten als die van Ithamar; op 1 *Chr.* IX : 20, waar Pinehas ben Eleazar de vroegere vorst der dorpelwachters heet en een „Jahveh was met hem" aan diens naam wordt toegevoegd; op 1 *Chr.* XII : 28, het bericht van Zadok's aansluiting aan David; op de weglating van Abjathar's naam, 1 *Chr.* XVI : 39; op 1 *Chr.* XXVII : 17, waar Zadok het hoofd der Aäronieden heet; op 1 *Chr.* XXIX : 22, waar hij gelijktijdig met Salomo's aan-

[1]) Verg. *Hist. krit. Onderz.* I: 293 v. [2]) *Neh.* XI: 11; 1 *Chr.* IX: 11.

stelling tot koning als priester wordt gezalfd. Voorts wijst hij op de twee lijsten 1 *Chr.* V : 31 verv.; VI : 35 verv., waarin de namen der Hoogepriesters uit de linie Ithamar, zelfs die van Jojada, niet zijn opgenomen: deze laatste heet wel is waar „het hoofd" (2 *Chr.* XXIV : 6), maar niet „het hoofd der priesters"; waar deze titel voorkomt (2 *Chr.* XXIV : 11 verg. 2 *Kon.* XII : 11) wordt Jojada niet genoemd. Nog zal het opmerking verdienen, dat de tweede dezer lijsten (1 *Chr.* VI : 35 verv.) reikt van Eleazar tot Ahimaäz ben Zadok, en dat in de eerste nog een andere Zadok voorkomt, wiens vader en grootvader dezelfde namen dragen als die van David's tijdgenoot. Ook zie men niet voorbij, dat in de genealogieën *Ezr.* VII : 1 verv.; *Neh.* XI : 11 (*Chr.* IX : 11) de naam van Zadok niet wordt gemist. Eindelijk lette men nog op den eeretitel „vorst van het huis Gods", die *Neh.* l. l. en verder 2 *Chr.* XXXI : 13 met nadruk aan de leden der Zadokietische familie gegeven wordt: de hier genoemde Azaria, Hizkia's tijdgenoot, heet zelfs „de hoofdpriester uit het huis Zadok's" (2 *Chr.* XXXI : 10).

Ik meen te kunnen aantoonen, dat Geiger zich hier door zijne zucht om de Zadokieten te vinden heeft laten verleiden. Natuurlijk ontken ik niet, dat de Jeruzalemsche priesters Zadok tot stamvader hadden of hem althans daarvoor hielden: ter verklaring van Ezechiël's uitspraken moet dat zonder eenigen twijfel worden aangenomen. Doch ik ontken, dat de Chroniekschrijver den persoon en de familie van Zadok meer op den voorgrond plaatst, dan hij, volgens de historie, doen moest; ik ontken dus ook, dat in zijne mededeelingen over Zadok en de zijnen het hooge aanzien der na-exilische Zadokieten zich afspiegelt. Men houde vooreerst in het oog, dat Abjathar volgens de oudere berichten door Salomo afgezet werd en van toen af Zadok alléén overbleef. Dit verplichtte den Chroniekschrijver, Zadok op den voorgrond te plaatsen. Toch laat hij ook Abjathar niet onvermeld.[1]) Slechts kon hij hem 1 *Chr.* XVI : 39 niet noemen, naardien, volgens zijne voorstelling, de beide priesters den dienst bij den tabernakel en de ark onderling verdeelden en Zadok alleen te Gibeon bleef. De zalving van Zadok, 1 *Chr.* XXIX : 22, treedt bij hem in de plaats van de verdrijving van Abjathar en

---

[1]) 1 *Chr.* XV : 11; XVIII : 16; XXIV : 6 vg. 31; XXVII : 34.

de aanstelling van Zadok, die hij, met al wat daartoe aanleiding gaf (1 *Kon.* I, II), weglaat. Dat niet Abjathar, maar Zadok het hoofd der Aäronieden heet (1 *Chr.* XXVII : 17), heeft hierin zijn grond, dat Zadok afstamde van Aäron's ouderen zoon Eleazar. De talrijkheid van de afstammelingen des laatstgenoemden heeft met de „Hervorhebung" van Zadok niets te maken; evenmin de loffelijke vermelding van Pinehas ben Eleazar, 1 *Chr.* IX : 20, aan den Pentateuch ontleend (*Num.* XXV : 7 verv.). Wat, ten andere, de beide lijsten, 1 *Chr* V : 31 verv.; VI : 35 verv., betreft, historisch zijn ze ongetwijfeld niet. [1]) Doch te vergeefs zoek ik daarin sporen van het streven om Zadok te verheerlijken. Ze hebben haar ontstaan te danken aan het postulaat der legitimiteit, dat de hoogepriesterlijke waardigheid geregeld van vader op zoon zal zijn overgegaan. Dat Jojada, die in deze lijsten ontbreekt, een nakomeling van Ithamar zal zijn geweest, is niets meer dan eene gissing. Het is zelfs bepaald onwaar, dat de Chroniekschrijver Jojada's hoogepriesterlijk karakter meer in de schaduw stelt. Zie veeleer 2 *Chr.* XXII : 11; XXIII : 8, 9, 14; XXIV : 2, 20, 25 — welke teksten het boven bedenking verheffen, dat de weglating van „priester" in 2 *Chr.* XXIV : 6 en van „Jojada" in 2 *Chr.* XXIV : 11 een bloot toeval is. De voortzetting der tweede genealogie, 1 *Chr.* VI : 35 verv., tot Ahimaäz ben Zadok pleit niet voor Geiger's *thesis;* ware Zadok de laatste naam, zij zou alhans eenigen schijn hebben, hoewel ook dan de herhaling van een stuk der reeds medegedeelde genealogie eene zonderlinge operatie zou blijven. [2]) Eindelijk kan ook wat 2 *Chr.* XXXI : 10, 13 aangaat met Geiger niet worden ingestemd. Men geve zich de moeite de beide verzen te lezen! Hizkia doet onderzoek naar de wijze, waarop in het levensonderhoud der priesters en Levieten wordt voorzien. Hij ontvangt de verlangde inlichtingen van „Azaria, den hoofdpriester, van het huis (לבית) Zadok's". Iets verder heet deze Azaria „de vorst (נגיד) van het huis Gods". Ware het den Schrijver te doen geweest om door dezen laatsten titel „het huis Zadok's" te verheerlijken, dan zou hij dien aanstonds in vs. 13 aan den naam van Azaria hebben toegevoegd. Doch bovendien

---

[1]) Verg. Graf, *Die gesch. Bücher* S. 221 f.

[2]) De vermoedelijke oorzaak der herhaling wordt opgegeven door Bertheau, *die Chronik*, S. 68 f.

is „vorst", „nagîd", zulk een verheven titel niet. Veeleer wordt daardoor aangeduid de persoon, die over den tempel het opzicht heeft, de tempelchef, gelijk wij zouden zeggen. Dit blijkt duidelijk uit *Jer.* XX : 1; ook uit 2 *Chr.* XXXI : 12 (waar een Leviet genoemd wordt „nagîd over de offergaven en tienden der Israëlieten"), terwijl voorts 2 *Chr.* XXXV : 8 niet minder dan drie „vorsten van het huis Gods" vermeld worden, ten bewijze dat die titel geenszins zoo exceptioneel heeten mag. Aan de glorie van „den hoofdpriester" wordt dus niets wezenlijks toegevoegd, wanneer de auteur hem „vorst van het huis Gods" noemt. Overigens ben ik er niet geheel zeker van, dat de hier genoemde Azaria werkelijk de toen dienstdoende Hoogepriester was. Hij kan ook een der aanzienlijkste priesterhoofden zijn geweest en dáárom juist door het toevoegsel „van het huis Zadoks" nog wat nader worden aangeduid. Doch al ware het anders: van des auteurs bedoeling om de Zadokieten te verheerlijken leveren 2 *Chr.* XXXI : 10, 13 in geen geval het bewijs.

Bedrieg ik mij niet, dan begint Geiger's hypothese zeer sterk te wankelen. Wel is waar, wij zijn nog niet ten einde met het onderzoek van de plaatsen, die hij te haren gunste aanvoert. Doch al de teksten, die nu nog overblijven, zijn slechts zéér zijdelingsche bewijzen. Vóórdat wij het gebruik van „zaddîk" in den zin van „Vorst" en de gewijzigde beteekenis van „zedek" en „zedakah" als argumenten kunnen laten gelden, moet het eigenlijk eerst vaststaan, dat de regeerende priesters „Zadokieten" werden genoemd: al ware dit niet het geval, toch zouden de *derivata* van „zadak" allengs eene andere beteekenis hebben kunnen aannemen; van zoo iets bestaan meer voorbeelden; stond het verschijnsel eerst vast, dan zouden wij de oorzaken daarvan moeten opsporen, wellicht ook tot de slotsom komen, dat zij ons onbekend zijn. In weerwil van dit alles wensch ik toch den beweerden invloed van de Zadokieten op de na-exilische taal ten toetse te brengen. Doch de billijkheid vordert, dat ik vooraf een door Geiger niet genoemd en toch gewichtig argument voor zijne hypothese met de noodige uitvoerigheid bespreke.

Een door Geiger niet genoemd en toch gewichtig argument? Het één schijnt met het ander niet of nauwelijks te kunnen samengaan. Toch is de zaak hoogst natuurlijk. In het eerste boek van Geiger's geschrift, dat met de eeuwen die van den

terugkeer uit Babylon tot den Makkabeeschen tijd verliepen zich bezighoudt, komt de naam „Sadduceën" niet voor. In het tweede boek, dat tot de regeering van Hadrianus zich uitstrekt, beslaan zij, gelijk te verwachten was, eene ruime plaats. Nu is het bekend, dat wij ten aanzien van den oorsprong èn van de Sadduceën èn van den naam, dien zij dragen, in het onzekere verkeeren. Maar ziet! de lezer van Geiger's *Urschrift* doorgrondt dat mysterie. De opheldering daarvan was hem niet te voren aangekondigd, maar als hij in de geschiedenis zoover gevorderd is, behoeft hij er niet meer naar te zoeken: de Sadduceën zijn de Zadokieten. Nu valt het bij eenig nadenken aanstonds in het oog, dat Geiger's hypothese ten aanzien der laatstgenoemden, hoewel schijnbaar onafhankelijk van den dienst dien zij later bewijzen zal, in waarheid haar ontstaan te danken heeft aan de Sadduceën, van wier naam zij de verklaring geeft. Zij is, om zoo te zeggen, eene lijn getrokken tusschen Ezechiël's „zonen van Zadok" en de Sadduceën van den Makkabeeschen tijd. Van den vorm, waarin haar auteur haar voordraagt, moet dus hare genesis onderscheiden worden. Doch dan zijn wij ook met de beoordeeling van hare waarde niet gereed, voordat wij ten aanzien van de wettigheid harer geboorte zekerheid hebben erlangd. Met andere woorden: ons rest nog te onderzoeken, of niet Geiger's denkbeelden over de Zadokieten verdienen te worden omhelsd, zij het ook alleen omdat zij ons eene eenvoudige en ongezochte etymologie van den naam der Sadduceën aan de hand doen?

Er is inderdaad zeer veel, wat die etymologie aanbeveelt. Aan Geiger moet worden toegestemd, dat de Sadduceën de priesterlijke aristocratie, den priesteradel, vormden. Zijne bewijzen voor die opvatting behoeven hier niet te worden herhaald. Slechts één enkel wil ik noemen, omdat het zoo nabij ligt. In de Handelingen der Apostelen wordt uitdrukkelijk gezegd (H. V: 17), dat de Hoogepriester en allen die met hem zijn (verg. H. IV: 6) de secte der Sadduceën uitmaken [1]). Indien nu werkelijk de regeerende priesters, van het einde der ballingschap af tot den Makkabeeschen tijd toe, Za-

---

[1]) *Ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ, ἡ οὖσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων.* Nevens Annas staan H. IV: 5 Cajaphas, Johannes en Alexander *καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ.*

dokieten heetten, dan is het hoogst natuurlijk, dat zij dien naam behielden — of Sadduceën werden genoemd — nadat zij zich aan den Hasmoneër Jonathan en zijne opvolgers uit hetzelfde geslacht hadden aangesloten. Historisch is derhalve Geiger's verklaring van den naam „Sadduceën" onberispelijk. — Doch ook grammatisch beveelt zij zich aan. Uit den vorm *Σαδδουκαῖος*, dien het N. Testament en Josephus ons aanbieden, mag worden opgemaakt, dat de naam der partij in het Hebreeuwsch luidde: צַדּוּקִי. Dit woord nu doet zich voor als een *patronymicum*. Niet lang geleden meende Derenbourg [1]) het te mogen opvatten als eene afleiding van צְדָקָה, rechtvaardigheid, zoodat het van צַדִּיק niet zou verschillen. Doch vanwaar dan de lange *u* in de tweede lettergreep? Waarom heeft men de aanzienlijke priesters niet eenvoudig ha-zaddîkîm, „de rechtvaardigen" genoemd? Daarentegen is alles in orde, wanneer men „Zaddûkî" van den eigennaam צָדוֹק afleidt: niets is gewoner dan de verkorting der vocaal met verdubbeling van den daarop volgenden consonant; de overgang van ō in ū is geheel regelmatig [2]). Het heeft dus alles vóór „Sadduceër" door „Zadokiet" te verklaren. Maar — is hiermede de zaak tot beslissing gebracht? Blijkbaar niet. De Zadok, naar wien de Sadduceën zich noemden — of door hunne tegenpartij genoemd werden — kan ongetwijfeld, de tijdgenoot van David en Salomo zijn geweest. Doch even goed kan een persoon uit veel later tijd dien naam gedragen en aan de Sadduceën gegeven hebben. Er is zelfs eene Joodsche traditie, die geacht kan worden hiervoor te pleiten. In de *Aboth de R. Nathan* — een na-talmudisch geschrift [3]) — wordt bij de spreuk van Antigonus uit Socho („weest niet als knechten, die hun heer om loon dienen, maar als knechten, die hun heer dienen ook zonder eenig uitzicht op loon!") het volgende aangeteekend: „Antigonus had twee leerlingen, die deze spreuk voortplantten, en zoo ging zij voort van leerling tot leerling. Eindelijk begonnen dezen daarover door te denken en zeiden: met welk doel leerden onze vaderen alzoo? zou wellicht de arbeider, die den ganschen dag zijn werk

---

[1]) *Hist. de la Palestine*, etc. I: 76 svv. 452 svv. verg. *Theol. Tijdschrift*, II: 191—193.

[2]) Verg. Hitzig, *die Psalmen*, II: 414.

[3]) Zunz, *die gottesd. Vorträge der Juden*, S. 108 f.

verricht, des avonds zijn loon niet ontvangen? Voorwaar, indien onze vaderen hadden geweten, dat er eene andere wereld is en dat de dooden opstaan, zij zouden zoo niet geleerd hebben. Daarop scheidden zij zich af van de Wet, en zoo ontstonden twee secten, Sadduceën en Baithoseën, gene naar Zadok, deze naar Baithos genoemd." [1]) Zuiver-historisch is deze opvatting zeker niet. Geheel in den geest van het jongere Judaïsme, wordt het ontstaan der twee secten uit misverstand van de woorden des leermeesters afgeleid — om van andere bedenkingen niet te gewagen. Toch is het geheele bericht niet uit de lucht gegrepen. Vrij algemeen wordt thans erkend, dat de Baithoseën, die in den Talmud dikwerf voor de Sadduceën in de plaats treden [2]), hun naam ontleenen aan een individu, en wel aan Simon ben Boëthus, den vader (of broeder?) der schoone Mariamne, eene der vrouwen van Herodes [3]). Met hem kwam eene nieuwe familie op den hoogepriesterlijken zetel [4]), die met hare aanhangers eene fractie van de Sadduceën vormde. Is nu Boëthus, het hoofd der Baithoseën, een tijdgenoot van Herodes, wat zou ons dan verhinderen aan te nemen, dat Zadok, naar wien de Sadduceën heeten, ééne of anderhalve eeuw vroeger heeft geleefd? Waarom niet ondersteld, dat de priesters, die zich aan Jonathan, den Hasmoneër, na diens verheffing tot Hoogepriester (152 v. Chr.), aansloten, zekeren Zadok aan hun hoofd hadden en naar hem werden genoemd? Met zekerheid kunnen wij hier niet spreken. Ons recht om dit weinige, en niets meer, uit het bericht in *Aboth de R. Nathan* over te nemen, kunnen wij niet staven. Doch onwaarschijnlijk is onze opvatting niet. Zij heeft zich, gelijk mij eerst later bleek, ook aan Holtzmann opgedrongen [5]), Zooveel staat in elk geval vast, dat wij door den naam „Sadduceën" alléén volstrekt niet gedwongen worden om Geiger's denkbeelden over de Zadokieten

---

1) Zie het origineel afgedrukt bij Geiger, *Urschrift*, S. 105 n. **.

2) Herzfeld o. a. O. III: 385—388.

3) Josephus, *Arch. Jud.* XV: 9 § 3; XVII: 4 § 2. Verg. Derenbourg, l. c. p. 155 vv. Uit dezelfde familie zijn gesproten de Hoogepriesters Joazar, Eleazar, Simeon ben [Simeon ben] Boëthus, Elioneus [Eljoënai] en Joseph Kabi. Verg. *Bijb. Woordenb.* I: 592 verv.

4) Zie de vorige noot.

5) Weber-Holtzmann, *Gesch. des V. Israël u. der Entstehung des Christenthums* II: 129. Hij beslist evenwel niets.

te aanvaarden. Leert ook ons verder onderzoek, dat die denkbeelden door de na-exilische literatuur niet worden aanbevolen, dan kan die naam alleen hun niet ten goede komen.

Welaan, gaan wij dan na wat Geiger uit die literatuur bijbrengt! Men noemde — zoo leert hij ons — den afstammeling van Zadok „Zaddîk," en zoo verkreeg dit *adjectivum* allengs de beteekenis van „Vorst." Laat ons zien! Eene zinspeling op de verheffing der vroeger diep vernederde Zadokieten vindt hij in *Ps.* CXIII: 7—9:

„Er richtet auf vom Staube den Gebeugten,
Aus dem Kothe erhebt er den Dürftigen,
Ihn zu setzen neben Tyrannen [1]),
Neben die Tyrannen, die über seinem Volke.
Er macht die Unfruchtbare des Hauses,
Zur Mutter der Kinder fröhlich: Hallelujah!"

Doch, eilieve, waarom moet hier op de Zadokieten worden gedoeld? Wat geeft ons het recht, de geheel algemeene uitspraak des dichters op een enkel — bovendien niet bijzonder treffend — voorbeeld van opheffing uit vroegere vernedering toe te passen? — Nog minder kan ik vrede hebben met Geiger's vertaling van *Ps.* CXVIII: 15, 19, 20:

„Stimme des Jubels und des Heils
In den Zelten der Fürsten:
„Gottes Rechte wirket Macht!"
Oeffnet mir die Pforten des Heils,
Ich tret' hinein und lobe Gott.
Dies ist die Pforte Gottes,
Da treten hinein die Fürsten."

Het is immers duidelijk, dat hier door den eerenaam „hazzaddîkîm" de Israëlieten worden aangeduid, die, door de heidenen aangevallen, door Jahveh in het gelijk gesteld zijn! De Psalm zal wel tot de Makkabeesche periode behooren [2]), in welk geval deze opvatting met den toenmaligen toestand volkomen overeenstemt. Voor Geiger's opmerking: „Die Priester, die Israël vertreten, die „Gerechten", seine Führer, strahlen

1) Zoo vertaalt Geiger נדיבים; bovendien gist hij, dat in den volgenden regel voor עם moet worden gelezen עמים.

2) Verg. mijn *Hist. Krit. Onderz.* III: 321.

hier immer in der Vorderreihe", is niet de minste grond. — Even weinig gemotiveerd is zijne verklaring van *Ps.* CXXX: 2, 3:

„Jerusalem, rings Berge um es,
Und Gott rings um sein Volk von nun bis ewig;
Dass nicht ruhe der Bosheit Scepter
Auf dem Erbe der „Gerechten",
Auf dass nicht strecken die „Gerechten",
Nach dem Frevel ihre Hände."

Tegenover de toepassing van deze woorden op de Zadokietische volksoversten stel ik de exegese van Hupfeld: „*Gerechte* sind hier nicht bloss die Frommen, sondern das ganze Isr. Volk im Gegensatz mit seinen ungerechten Unterdrückern, sofern es mit Unrecht, also unschuldig leidet."[1]) — Gelijk hier „zaddîk" den onschuldige aanduidt, zoo elders dengene, die zijn rechtsgeding wint, die vrijgesproken of factisch in het gelijk gesteld wordt — evenals, omgekeerd, רָשָׁע niet slechts den goddelooze, maar ook den veroordeelde aanwijst. Daaruit verklaart zich een woord als *Jes.* XLIX: 24, wederom door Geiger te zijnen gunste aangevoerd:

„Kann von dem Helden die Beute zurückgenommen werden?
Oder kann der Gefangene des Fürsten entwischen?"

In plaats van „Vorst" schrijve men hier „overwinnaar", (verg. *Zach.* IX: 9), tenzij men, met Knobel[2]), vs. 24 uit vs. 25 verbeteren en alzoo voor צדיק schrijven wil: עריץ — waarvoor inderdaad zeer veel pleit. In eene andere uitspraak van denzelfden auteur behoudt „zaddîk" zijne gewone beteekenis. Ik bedoel *Jes.* LX: 20, 21:

Dein Volk, die alle Fürsten,
Ewig erben sie das Land,
Der kleine wird zu Tausend,
Der winzige zu mächtigem Volke" —

waarbij Knobel zeer ter snede H. LIV: 13, 14 aanhaalt.[3]) — Ook de overige opmerkingen van Geiger over Deutero-Jesaja

---

[1]) *Die Psalmen*, IV: 282. [2]) *Der Prophet Jesaja*, S. 370 f.
[3]) A. a. O. S. 440.

kunnen niet worden beäamd. Dat hij „zedek" en „zedakah" gebruikt in eene eenigszins afwijkende beteekenis, wordt niet ontkend. Doch die afwijking verklaart zich zonder de minste moeite [1]) en dringt ons volstrekt niet, om de Zadokieten te hulp te roepen. Bovendien moet men zijne verbeelding zeer vrij laten werken om aan te nemen, dat de naam van de priestervorsten, die in de 5[de] eeuw v. Chr. Israël bestuurden, synoniem zal geworden zijn met „Kraft" en „Heil". Wat hebben die mannen dan toch gedaan; welk geluk is hun ten deel gevallen, dat deze bijgedachten zich hechten konden aan den titel, waarmede men hen aanduidde? — Te zonderlinger schijnt ons dit nu, gelijk wij verder van Geiger vernemen, dezelfde Deutero-Jesaja over het algemeen een ongunstig oordeel velt over de heerschende priesters. Dit zal inzonderheid in H. LXV en LXVI aan het licht treden. Doch ook elders, H. LVI: 10 verv., laat hij zich met edele verontwaardiging over de aanvoerders des volks uit. Ja „der Herrschername des Zaddik wird ihm zum grausamen Spotte (H. LVII: 1):

> Der „Gerechte" geht zu Grunde und Keiner nimmt's zu Herzen,
> Die „gnädigen Herrn" schwinden hin und Keiner merkt,
> Dass ob der Bosheit schwindet der „Gerechte."

Het oordeel over dit alles meen ik vrijelijk aan den lezer te kunnen overlaten: ik kan mij niet voorstellen, dat hij Geiger volgen zal. Allerminst in zijne opvatting van *Jes.* LVII: 1: het zal wel evenmin vrijstaan אנשי חסד door het ironische „genadige heeren" te vertalen, als מפני הרעה door „wegens de (zeker: hunne?) boosheid"; veeleer worden de rechtvaardigen en goedgunstigen weggenomen „van het kwaad weg", hetzij dan van het kwaad, dat door de goddeloozen gepleegd wordt, hetzij van het ongeluk, dat hen treft. — Tegen deze bewijsplaatsen uit Deutero-Jesaja geldt voorts nog de algemeene opmerking, dat Geiger's gevoelen over zijn leeftijd minstens zeer onzeker is. Hij plaats hem nl. — of liever: hij plaatst de profetieën, die in

---

[1]) „De beide woorden houden niet op *rechtvaardigheid* te beteekenen, doch de Profeet gebruikt ze met de gedachte aan den zegen en de belooning, die haar plegen te vergezellen, of aan de overwinning, die den strijder voor eene rechtvaardige zaak (b. v. Cyrus) niet kon ontgaan". *Hist. krit. onderz.* II: 125 n. 14.

Jes. XL—LXVI zijn samengevoegd, — in den na-exilischen tijd. De zaak is te gewichtig en te moeilijk om in weinige woorden afgehandeld te worden. Hier en daar meen ook ik thans sporen van dien tijd te ontdekken. Doch evenzeer staat bij mij vast, dat een groot deel van die profetieën aan den val van Babel chronologisch voorafgaat — o. a. ook de hoofdstukken, waarin „zedek" en „zedakah" in hunne gewijzigde beteekenis voorkomen. Voor ieder, die hierin met mij overeenstemt, kan Geiger's hypothese over de aanleiding tot die wijziging ganschelijk niet meer in aanmerking komen [1]).

Nog ééne bewijsplaats heb ik onvermeld gelaten, den 110den Psalm. Met opzet bespaarde ik haar, omdat wij het gebruik, daarvan door Geiger gemaakt, niet beoordeelen kunnen, zonder tevens kennis te nemen van ééne dier interpolatiën, die, naar zijne onderstelling, in het belang der Zadokieten hebben plaats gehad. Men begrijpt, dat ik doel op *Gen.* XIV: 18—20. In *Ps.* CX hebben wij hoofdzakelijk te doen met vs. 4, dat, naar Geiger's vertaling, dus luidt:

„Es hat's geschworen Gott und Er nimmt's nicht zurück:
Du bist ein Priester ewiglich,
(Ich schwör's) bei meinem Worte, Malchizedek!"

Melchizedek is hier, gelijk men bemerkt, *vocativus*; de titel waarmede Jahveh zelf den priesterkoning uit het geslacht Zadok toespreekt. Laten de woorden deze opvatting toe? Ik aarzel geen oogenblik ontkennend te antwoorden. Gesteld zelfs, dat men דִּבְרָה door „woord" vertalen mocht, dan nog zou het niet vrij-

[1]) Volledigheidshalve voeg ik hier nog bij, dat G. een dergelijk gebruik van „zaddik" als in *Jes.* LVII: 1, ook nog meent te vinden in *Ps.* CXLI: 5 („Mag schlagen mich der „gnädige Fürst" und züchtigen mich, Das Oel das Hauptes nicht berücke es mein Haupt, Denn immer noch ist wider ihre Bosheit mein Gebet") en voorts in *Spr.* XVII: 26; XVIII: 5; *Job* XXXIV: 17; *Pred.* III: 16, 17; V: 7; VIII: 10; IX: 1, 2. — Met Olshausen en Hupfeld houd ik de eerst aangehaalde plaats voor volstrekt onverstaanbaar. In al de overige vind ik voor Geiger's opvatting zelfs geen schijn van grond. Is het b. v. niet zeer duidelijk, dat *Pred.* III: 16, 17 rechtvaardigen en goddeloozen tegenover elkander worden gesteld? Geschiedt niet geheel hetzelfde *Pred.* IX: 1, 2, waar de tegenstelling wordt opgehelderd door de andere, die er naast staan, tusschen reinen en onreinen, offerenden en niet offerenden, goeden en zondaars? Het beroep op al deze teksten kan bijna dienen als proeve van hetgeen de ingenomenheid met eigene ontdekkingen vermag.

staan voor עַל־דִּבְרָתִי te schrijven: „(Ich schwöre es) bei meinem Worte". Wie zweert ooit „bij zijn woord"? Waar wordt in het O. Testament de persoon of het voorwerp, waarbij iemand zweert, door het voorzetsel עַל voorafgegaan? [1]) Bij dit grammatisch bezwaar komt een ander, van historischen aard. Geiger behandelt *Ps.* CX in zijn eerste boek en plaatst dien dus vóór den Makkabeeschen tijd; trouwens de Hasmoneesche hoogepriesters konden ook moeilijk den titel „Melchizedek" dragen, indien daardoor de koning uit het geslacht Zadok wordt aangeduid. De psalm is derhalve gedicht ter eere van een der hoogepriesters, die van 536 tot 175 vóór Chr. den Joodschen Staat hebben bestuurd. Edoch — was of heette een van dezen „koning"? Bestaat er ook maar de minste waarschijnlijkheid, dat een zoo krijgshaftig lied als *Ps.* CX door de daden van een hunner zal zijn geïnspireerd? Er is meer. Nemen wij Geigers' hypothese aan, dan was het object van den psalm *principaliter* priester en *accessorie* krijgsheld en koning. Doch in den psalm zelven is het juist omgekeerd: voor hem, tot wien Jahveh gesproken heeft: „zit aan mijne rechterhand!", is de priesterlijke waardigheid het bijkomstige. Deze bedenkingen zijn m. i. afdoende. Vooralsnog zijn er geene termen om de gewone opvatting van vs. 4 te laten varen. De koning, tot wiens eer *Ps.* CX is vervaardigd, heet „priester tot in eeuwigheid, naar de wijze van Melchizedek". [2]) Den laatstgenoemde, den priesterkoning van Salem, moet dus de dichter uit de sage of uit *Gen.* XIV gekend hebben. Bestaat hiertegen bezwaar? Al ware de pericope over Melchizedek eene interpolatie, dan nog zou daarop in *Ps.* CX gezinspeeld kunnen zijn. Doch hieruit volgt tevens, dat wij de vraag, of hier interpolatie heeft plaats gehad, nog afzonderlijk moeten beantwoorden.

De bezwaren, aan het opsporen van zoodanige interpolatiën verknocht, heeft Geiger zich niet ontveinsd. „Wir betreten" —

---

[1]) Ongeveer 30 malen in het O. T. wordt in dien zin de praep. בְּ gebezigd. Wat נִשְׁבַּע seq. עַל beteekent, kan men leeren uit *Gen.* XXIV: 9, waar Abraham's dienstknecht zijnen meester zweert volgens of overeenkomstig het woord, dat deze hem had voorgezegd. Verg. ook *Lev.* V: 22 (עַל־שֶׁקֶר) en 24 („zweren over of met betrekking tot eenige zaak"). In *Ps.* CX: 4 wordt natuurlijk iets anders gevorderd.

[2]) Verg. mijn *Hist. krit. Onderz.* III: 292. De daar aanbevolen tijdsbepaling acht ik ook nu nog waarschijnlijk. Doch zij is te problematiek, dan dat daarop mag worden voortgebouwd.

zoo schrijft hij S. 74 — „hier ein Gebiet, das Vorsicht und heilige Scheu erheischt, und bei dessen Durchforschung die Hindernisse so mannichfacher Art sind, dass man sich der glücklichen Lösung seiner Aufgabe, einen festen und unbestrittenen Boden zu gewinnen, kaum erfreuen darf." Wij willen ons daarvan met hem bewust blijven, en wel inzonderheid bij het onderzoek naar de integriteit van *Gen.* XIV. Ware dit hoofdstuk, gelijk b. v. Ewald wil, een der oudste van den Pentateuch, dan zou vermoedelijk de geïnterpoleerde pericope tegen het voorafgaande en volgende scherp afsteken en zich daarvan gemakkelijk laten onderscheiden. Doch èn de geloofwaardigheid èn de hooge ouderdom van *Gen.* XIV zijn in den laatsten tijd sterk betwist.[1]) Wij moeten dus de mogelijkheid in aanmerking nemen, dat het origineel en het (beweerde) latere toevoegsel ongeveer uit denzelfden tijd afkomstig zijn. Doch ter zake! Aan Geiger moet al aanstonds worden toegegeven, dat vs. 18—20 desnoods kunnen worden gemist. In vs. 17 was gezegd, dat de koning van Sodom uitging Abram te gemoet; eerst in vs. 21 lezen wij, dat hij Abram den behaalden buit ten geschenke aanbood; dit zou uitnemend goed op vs. 17 volgen, althans wanneer „de koning van Sodom" in het begin van vs. 21 mede aan den interpolator werd toegeschreven. Verder mogen mogen wij evenwel niet gaan. Wij kunnen m. a. w. niet toestemmen, dat vs. 18—20 den samenhang verbreken. Indien, gelijk wij moeten aannemen, Melchizedek's stad gelegen was in de onmiddellijke nabijheid van de vallei, aan het slot van vs. 17 vermeld, dan moest terstond na het bericht van Abram's komst in die vallei de ontmoeting met M. worden verhaald en kon eerst daarna, vs. 21 verv. het onderhoud tusschen Abram en den koning van Sodom worden medegedeeld. — Wij vestigen vervolgens op vorm en inhoud van vs. 18—20 de aandacht. De naam „Melchizedek" levert niet het minste bezwaar op. De beide deelen der samenstelling komen ook in andere eigennamen voor (Malchiram, Malchisua; Jozadak, Zedekia); niets verhindert ons aan te nemen, dat een koning in de oudheid dien naam gedragen of althans dat men hem dien naam

[1]) Verg. mijne opmerkingen in *Godg. Bijdr.* van 1866, bl. 508 v. en Nöldeke, *Unters. zur Kritik des A. T.* (1869) S. 156—162.

toegeschreven heeft. [1]) Nu heet M. „priester van El Eljôn" (vs. 18) en wordt deze god in vs. 19 genoemd „bezitter van hemel en aarde". Ligt hierin wellicht het bewijs, dat M. den na-exilischen Zadokietischen priestervorst vertegenwoordigt? Geiger (S. 33 f. meent zoo en wijst inderdaad aan, dat het epitheton „Eljôn" na de ballingschap menigvuldig gebruikt werd en dat toen de Hoogepriesters den titel droegen van כהן לאל עליון. Doch aan dit betoog ontbreekt het een en ander. Hij neemt nl. niet in aanmerking 1°. dat עליון ook vroeger onder Israël in gebruik was [2]); 2°. dat die naam ook aan Israël's naburen niet onbekend is geweest [3]); 3°. en vooral, dat ook in vs. 22 de formule „El eljôn, bezitter van hemel en aarde" voorkomt. Daarover verzuimt hij, ons zijne meening te doen kennen: in elk geval eene groote slordigheid! Is ook vs. 22 geïnterpoleerd? en zoo ja, met welk doel? Ik aarzel niet, omgekeerd, in vs. 22 het bewijs te zien, dat ook vs. 18—20 van den Schrijver van *Gen.* XIV afkomstig zijn. — En dat met te meer vrijmoedigheid, omdat ik de interpolatie, gelijk Geiger die voorstelt, ook op zich zelve zeer onwaarschijnlijk acht. Zij zal, namelijk, dienen om aan te toonen, dat Salem (=Jerusalem) reeds „von Urzeit her" eene gewijde stad en zetel van een „koninkrijk der gerechtigheid", van een „priester van El eljôn" geweest is. Doch is niet het middel, waarvan de interpolator zich te dien einde bedient, vreemd gekozen? Den stamvader van Israël en zijne verwanten laat hij door M. zegenen en aan M. de tienden betalen: is dan niet de priesterstam, waaraan Jeruzalem zijne wijding dankt, uit Abraham gesproten? dagteekent niet Jeruza-

[1]) Op Adoni-Zedek, den koning van Jeruzalem, *Jos.* X: 1, 3, beroep ik mij niet, 1°. omdat de hooge ouderdom van dien naam uit *Jos.* X niet kan worden bewezen; 2°. omdat misschien wel gelezen moet worden Adoni-bezek, volgens *Richt*, I: 5—7. Het verdient althans opmerking, dat deze, na door de Israëlieten verminkt te zijn, naar Jeruzalem wordt overgebracht, waarschijnlijk omdat hij daar koning was. In dat geval zou zijne nederlaag in *Jos.* X geantedateerd zijn. Verg. mijn *Godsd. van Israël*, I: 136, 138 vv. en voorts Geiger, *Jüd. Zeitschrift* IV: 22 ff.

[2]) Zie *Num.* XXIV: 16; *Deut.* XXXII: 8; *Klaagl.* III: 35, 38; *Ps.* XVIII: 14 en elders in de Psalmen.

[3]) Te recht merkt Geiger op (S. 33 n. **), dat men in *Alonim valonuth*, (Plautus, *Poenulus* V: 1, 1) עליון niet terugvindt. Doch hij heeft niet gelet op *'Ελιοῦν καλούμενος "Υψιστος* bij Sanchoniathon ed. Orell. p. 24, noch ook op den godsnaam עֱלָא, die bij de Moabieten in gebruik moet zijn geweest, blijkens den naam hunner stad El-ale, *Num.* XXXII: 3, 37 en elders.

lem's verkiezing door Jahveh uit veel later tijd? De aanmatiging van de Zadokieten kan ongetwijfeld ver zijn gegaan, maar — ook zóó ver? Even natuurlijk als het is, dat de auteur van den Brief aan de Hebreën, om het Levietische priesterdom te bestrijden, zich van *Gen.* XIV: 18—20 bedient[1]), even vreemd zou het zijn, indien die pericope aan de zucht om dat priesterdom te verheerlijken haar ontstaan te danken had. Veeleer is het den auteur, gelijk in het geheele hoofdstuk, zoo ook hier te doen om Abram te verheffen. Een koning en priester brengt hem brood en wijn en zegent hem; opdat het duidelijk blijke, welk een aanzienlijk persoon hem die deelneming en hulde bewees, wordt er bijgevoegd, dat Abram hem in zijne priesterlijke waardigheid erkende door hem de tienden te geven. Zeker strekt deze — de meest natuurlijke — opvatting van vs. 18—20 geenszins, om hun historisch karakter te waarborgen. Doch evenmin is daarmede vereenigbaar het gevoelen, door Geiger ten aanzien van hun oorsprong geopperd. De vraag, of Salem = Jerusalem is, wil ik hierbij laten rusten. Al ware dit boven redelijken twijfel verheven, voor Geiger's meening ten opzichte van „Melchizedek" en de Tendenz van vs. 18—20 zou hiermede niets gewonnen zijn.

Men zal het, na dit alles, wel niet vreemd vinden, dat ik ook ten aanzien van Simeon ha-zaddîk (zie boven bl. 488 v.) met Geiger niet kan instemmen. Veeleer schijnt mij dit *corollarium* uit zijne opvatting een nieuw en niet te versmaden bewijs tegen die opvatting zelve. Op zich zelf laat het zich zeer wel hooren, dat de Talmudisten al hunne herinneringen over den na-exilischen tijd zullen hebben vastgeknoopt aan één enkelen eigennaam, dien van Simeon, den meest beroemde onder de hoogepriesters van die periode. Dit is zelfs geheel volgens de analogie: nog ten aanzien van den tijd der Hasmoneën waren de latere Joodsche leeraars zeer slecht onderricht, zoodat ook uit die periode slechts enkele namen zijn overgebleven, die dan nog voortdurend met elkander worden verward; zooveel te eer kan dit het geval zijn geweest met de eeuwen, die tusschen den terugkeer en het midden der 2[de] eeuw v. Chr. verliepen. Hierover bestaat dan ook eigenlijk tusschen Geiger en de overige schrijvers over dit onderwerp geen verschil. Doch terwijl zij

[1]) H. VII: 1 verv.

van oordeel zijn, dat de naam van Simeon met den bijnaam dien hij van zijne tijdgenooten ontving („de rechtvaardige") in de herinnering bleef voortleven; terwijl zij juist in dien bijnaam de reden vinden aangeduid, waarom bij uitzondering deze hoogepriester niet in vergetelheid geraakte — stelt Geiger, dat Simeon zulk een bijnaam nooit heeft gedragen; dat men hem „ha-zaddîk" noemde, d. i. „den vorst uit de familie Zadok", zoo goed als zijne voorgangers en opvolgers; dat deze titel later is misverstaan en als een persoonlijke bijnaam is opgevat. Daartegen nu moet worden opgemerkt,

1°. dat wij tot dusver van dit gebruik van „Zaddîk" geen enkel spoor hebben aangetroffen. Al de plaatsen, waarin Geiger het meent te ontdekken, zijn door hem verkeerd verklaard (boven bl. 498);

2°. dat deze hypothese aan Flavius Josephus een zeer zonderling en bijna ongeloofelijk misverstand toedicht. „Toen" — zoo schrijft deze [1]) — „Onias, de Hoogepriester, gestorven was, volgde hem zijn zoon Simeon op, die de Rechtvaardige werd bijgenaamd, wegens zijne vroomheid jegens God en zijne welwillendheid jegens zijn volk." Vooreerst kan aan Geiger niet worden toegestemd, dat dit bericht aan innerlijke onwaarschijnlijkheid lijdt. Er worden — schrijft hij — geene trekken van bijzondere rechtvaardigheid omtrent dezen Simeon meegedeeld; Josephus zelf weet blijkbaar weinig of niets van hem af; wat hij over de beteekenis van den bijnaam zegt is geheel onbepaald en niets meer dan een vermoeden. Laat dit alles zoo zijn: wat doet het ter zake? Reeds in het O. Testament en nog meer in jongere Joodsche geschriften is de „rechtvaardigheid" volstrekt niet eene bij uitsluiting rechterlijke deugd; ook om zijne vroomheid en om zijne regentendeugden kan Simeon „de rechtvaardige" zijn bijgenaamd; zeker weet Josephus weinig van hem af en schijnt zijne verklaring van „ha-zaddîk" eene gissing te zijn, doch zooveel te zekerder is het, dat hem die bijnaam is overgeleverd en wel niet als ambtstitel, maar als uitdrukking van Simeon's persoonlijke hoedanigheden. Ten andere neme men in aanmerking, dat Josephus de namen der na-exilische hoogepriesters alle kent en opteekent. Uitgebreid is zijne kennis van hunne verrichtingen niet, maar toch beschikt hij over eenige *data*

---

[1]) *Arch. Jud.* XII: 2 § 4.

te hunnen aanzien. Hij moet in zijne bronnen, b. v. in eene oudere lijst der hoogepriesters, den naam Simeon met het bijvoegsel ha-zaddîk hebben aangetroffen. Doch hoe kan dit het geval zijn geweest, indien Geiger's verklaring van dat *epitheton* de ware is? Welke reden kan er hebben bestaan voor den ouderen zegsman van Josephus om aan Simeon alléén een naam te geven, dien hij met de overige hoogepriesters gemeen had?

3°. dat ook in sommige Talmudische plaatsen Simeon ha-zaddîk — niet als representant van een geheel tijdvak, maar — als één bepaald individu voorkomt. Dit verhindert niet, dat aan dat éène individu de daden ook van anderen worden toegeschreven, maar het bewijst, dat Simeon die anderen overschaduwd en als het ware geabsorbeerd heeft, juist wat wij verwachten zouden, wanneer hij in „rechtvaardigheid" boven hen uitmuntte. Als individu treedt hij op in het traktaat der Mischna *Pirke Abôth*. Nadat in Cap. I § 1 als schakels van de keten der traditie waren genoemd: Mozes, Josua, de oudsten (*Jos.* XXIV : 31), de profeten, de mannen der Groote Synagoge, en de drie woorden van de laatstgenoemden waren medegedeeld, wordt in § 2 gezegd: „Simeon ha-zaddîk was uit de overblijfselen van de Groote Synagoge; hij zeide: op drie dingen berust de wereld: op de Thorah en op de godsvereering en op de beoefening van liefdeplichten." Hier wordt dus aan Simeon zoo goed als aan de overige leeraars (§ 3 verv.) eene eigene spreuk toegekend, die — gelijk ook Geiger erkent — nog iets meer is dan een *locus communis*. Doch bovendien heet het nu in § 3: „Antigonus, uit Socho, was leerling van (קִבֵּל מִן) Simeon ha-zaddîk." Blijkt hieruit niet, dat de verzamelaar van „de spreuken der vaderen", aan een bepaald individu van dien naam dacht, ja zelfs zeker meende te weten, wanneer hij had geleefd? Wanneer wij in aanmerking nemen, dat Jose ben Joëzer en Jose ben Johanan leerlingen worden genoemd van Antigonus, of eigenlijk van Antigonus en Simeon ha-zaddîk — er staat nl. § 4: קִבְּלוּ מֵהֶם, welk meervoud op de beide voorgaande „vaderen" slaan moet — dan blijkt ons, dat de Mischna h. t. p. Simeon omstreeks het jaar 200 v. Chr. stelt, of, met andere woorden, partij kiest tegen Flavius Josephus en voor hen, die Simeon II voor „den rechtvaardige" houden [1]).

[1]) Rutgers, *de echtheid van het tweede gedeelte van Jesaja aangetoond*, bl. 41, neemt bij zijne bestrijding van Herzfeld niet in aanmerking, dat Antigonus

Ons onderzoek is ten einde. Dor was het zeer zeker, maar — ook onvruchtbaar? Licht zou men er toe kunnen komen om bevestigend te antwoorden, wanneer men bedacht, dat wij nauwelijks een enkel positief resultaat verkregen hebben en ons tot het afbreken van Geiger's hypothese moesten bepalen. Toch geloof ik niet, dat het billijk zijn zou, daarvan een verwijt te maken. Naarmate onze kennis van den na-exilischen tijd beperkter is, heeft deze hypothese, die daarover licht schijnt te verspreiden, te grooter kansen om ingang te vinden. Niets is billijker dan dit, indien nl. die hypothese den toets kan doorstaan. Doch indien niet, dan is zij eene belemmering, die hoe eer hoe beter moet worden weggeruimd. Tot dusver hadden sommigen Geiger's denkbeelden overgenomen, anderen ze stilzwijgend laten rusten. Juist omdat deze geleerde overigens zooveel heeft bijgedragen tot opheldering der geschiedenis van het Judaïsme, acht ik het plichtmatig, ook de zwakke punten in zijne opvatting aan te wijzen en de afwijkingen daarvan te rechtvaardigen. Het blijkt dan nu — en ziethier tevens de slotsom van ons onderzoek — dat het spraakgebruik, hetwelk Ezechiël volgt als hij de Jeruzalemsche priesters „de zonen van Zadok" noemt, òf van den aanvang af tot een kleinen kring beperkt was òf later allengs in onbruik is geraakt. De mannen, aan wie hij het uitsluitend recht op het priesterambt toekent, hebben zich daarin inderdaad gehandhaafd. Doch zij noemden zich anders dan hij hen had aangeduid. Z o n e n v a n A ä r o n werd hun vaststaande titel. Inderdaad is het hoogst natuurlijk, dat zij daaraan de voorkeur gaven. Veel beter dan door den naam „zonen

---

t. a. p. als leerling van Simeon, en de beide Jose's als leerlingen van Antigonus voorkomen. Zeker „geeft dit boek (*Pirke Aboth*) slechts die spreuken der vroegere geleerden, die hen karakteriseerden, voor zoo ver zij voorkomen". Doch hier geeft het bovendien — of wil het althans geven — eene onafgebroken reeks van dragers der overlevering; onjuist is dus ook wat volgt: „De auteur van dat boek maakt hier, achter cap. I § 3, een sprong van omstreeks 100 jaren (van Antigonus tot de beide Jose's), zooals hij dit weder doet aan het einde van cap. I (waar 100 jaren liggen tusschen Gamaliël II en Rabbi Juda Hannasi)." Immers aan het begin van cap. II ontbreekt juist de formule .... קבל מן, die wij cap. I § 3, 4 hebben aangetroffen. Wie aanneemt, dat de beide Jose's eene eeuw jonger zijn dan Antigonus, doet dat in strijd met den Schrijver van *Pirke Abôth*. Mij schijnt het redelijker, op grond van het getuigenis des laatstgenoemden de traditioneele tijdsbepaling van Antigonus prijs te geven. Verg. Zunz a. a. O. S. 36 f.

van Zadok" werd door dien anderen titel hun recht, hun uitsluitend recht op het priesterschap gewaarborgd. Als „zonen van Zadok" hadden zij historische voorrechten; als „zonen van Aäron" genealogische rechten. Eerst toen de voorstelling was opgekomen, dat Aäron en zijne afstammelingen alleen bevoegd waren om het priesterambt te bekleeden, was er voor goed aan het streven der Levieten om, evenals vroeger, dat ambt waar te nemen, een einde gemaakt. Welnu, die voorstelling kwam op, vermoedelijk in de Babylonische ballingschap, won meer en meer veld en werd eindelijk, ten tijde van Ezra, door de uitvaardiging van de priesterlijke wetgeving, waarin zij was opgenomen, gesanctioneerd. Dit was de volkomen bevestiging van hetgeen Ezechiël had verordend. Doch het kon niet tot stand komen, zonder dat de vorm, waarin hij zijne verordening kleedde, werd gewijzigd.

Leiden, Juni 1869. A. Kuenen.

WAS LESSING SPINOZIST?

Den 5den Juli 1780 kreeg Lessing in zijne eenzaamheid te Wolfenbuttel een bezoek van Friedrich Heinrich Jacobi. Den volgenden morgen [1]) kwam Lessing op Jacobi's kamer en gaf deze hem eenige stukken ter inzage, waaronder ook Göthe's gedicht: Promotheus, hetwelk hij hem toereikte met de woorden: „Sie haben so manches Aergerniss gegeben, so mögen sie auch wohl einmal eines nehmen." Lessing las het gedicht en gaf het terug, zeggende: "Ich habe kein Aergerniss genommen; ich habe das schon lange aus der ersten Hand.

Jacobi: Sie kennen das Gedicht?

Lessing: Das Gedicht hab 'ich nie gelesen; aber ich find' es gut.

Jacobi: In seiner Art, ich auch; sonst hätte ich es Ihnen nicht gezeigt.

Lessing: Ich mein' es anders...... Der Gesichtspunct, aus welchem das Gedicht genommen ist, das ist mein eigener Gesichtspunct..... Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht geniessen. "Ἓν καὶ Πᾶν' Ich weiss nichts anders. Dahin geht auch dieses Gedicht; und ich muss bekennen, es gefällt mir sehr.

Jacobi: Da wären sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden.

Lessing: Wenn ich mich nach Jemand nennen soll, so weiss ich keinen andern.

---

[1]) F. H. Jacobi's Werke 1819. IV. 1 p. 51 vg.

Jacobi: Spinoza ist mir gut genug; aber doch ein schlechtes Heil, das wir in seinem Namen finden!

Lessing: Ja! Wenn sie wollen!.... Und doch.... Wissen Sie etwas besseres?"....

Het gesprek hier, door de komst van een derde, afgebroken werd den dag daarna voortgezet. Lessing kwam weder op Jacobi's kamer en zeide: „Ich bin gekommen über mein Ἓν καὶ Πᾶν mit Ihnen zu reden. Sie erschracken gestern.

Jacobi: Sie überraschten mich, und ich fühlte meine Verwirrung. Schrecken war es nicht. Freilich war es gegen meine Vermuthung, an Ihnen einen Spinozisten oder Pantheisten zu finden; und noch weit mehr dagegen, dass Sie mir es gleich und so blank und baar hinlegen würden. Ich war grossen Theils in der Absicht gekommen, von Ihnen Hülfe gegen den Spinoza zu erhalten.

Lessing: Also kennen Sie ihn doch?

Jacobi: Ich glaube ihn zu kennen, wie nur sehr wenige ihn gekannt haben mögen.

Lessing: Dann ist Ihnen nicht zu helfen. Werden Sie lieber ganz sein Freund. Es giebt keine andre Philosophie, als die Philosophie des Spinoza.

Jacobi: Das mag wahr sein. Denn der Determinist, wenn er bündig sein will, muss zum Fatalisten werden: hernach giebt sich das Uebrige von selbst.

Lessing: Ich merke, wir verstehen uns. Desto begieriger bin ich, von Ihnen zu hören: was Sie für den Geist des Spinozismus halten; ich meine den, der in Spinoza selbst gefahren war.

Jacobi: Das ist wohl kein anderer gewesen, als das Uralte: a nihilo nihil fit. . . . .

. . . .

Lessing: Ueber unser Credo also werden wir uns nicht entzweien.

Jacobi: Das wollen wir in keinem Falle. Aber in Spinoza steht mein credo nicht. Ich glaube eine verständige, persönliche Ursache der Welt.

Lessing: O, desto besser! Da muss ich etwas ganz neues zu hören bekommen.

Jacobi: Freuen Sie sich nicht zu sehr darauf. Ich helfe mich durch einen Salto mortale aus der Sache; und Sie pflegen am Kopf-unten eben keine sonderliche Lust zu finden.

Lessing: Sagen Sie das nicht; wenn ich's nur nicht nachzuahmen brauche. Und Sie werden schon wieder auf Ihre Füsze zu stehen kommen. Also — wenn es kein Geheimniss ist, so will ich mir es ausgebeten haben.

Jacobi; Sie mögen mir das Kunststück immer absehen. Die ganze Sache bestehet darin, dass ich aus dem Fatalismus unmittelbar gegen den Fatalismus, und gegen alles, was mit ihm verknüpft ist, schliesse, ...

. . . .

Lessing: Ich merke, Sie hätten gern Ihren Willen frei. Ich begehre keinen freien Willen. Ueberhaupt erschreckt mich, was Sie eben sagten, nicht im mindesten. Es gehört zu den menschlichen Vorurtheile, dass wir den Gedanken als das erste und vornehmste betrachten, und aus ihm alles herleiten wollen, da doch alles, die Vorstellungen mit einbegriffen, von höheren Principien abhängt. Ausdehnung, Bewegung, Gedanke, sind offenbar in einer höheren Kraft gegründet, die noch lange nicht damit erschöpft ist. Sie muss unendlich vortrefflicher sein, als diese oder jene Wirkung; und so kann es auch eine Art des Genusses für sie geben, der nicht allein alle Begriffe übersteigt, sondern völlig ausser dem Begriffe liegt. Dass wir uns nichts davon denken können, hebt die Möglichkeit nicht auf.

Jacobi: Sie gehen weiter als Spinoza; diesem galt Einsicht über alles.

Lessing: Für den Menschen! Er war aber weit davon entfernt, unsere elende Art, nach Absichten zu handlen, für die höchste Methode auszugeben, und den Gedanken oben an zu setzen.

Jacobi: Einsicht ist bei Spinoza in allen endlichen Naturen der beste Theil, weil sie derjenige Theil ist, womit jede endliche Natur über ihr Endliches hinausreicht. . . . . . .

Lessing: Gut. Aber nach was für Vorstellungen nehmen Sie denn Ihre persönliche extramundane Gottheit an? Etwa nach den Vorstellungen des Leibnitz? Ich fürchte, der war selbst im Herzen ein Spinozist.

Jacobi: Reden Sie im Ernste?

Lessing: Zweifeln Sie daran im Ernste? — Leibnitzens Begriffe von der Wahrheit waren so beschaffen, dass er es nicht ertragen konnte, wenn man ihr zu enge Schranken setzte. Aus dieser Denkungsart sind viele seiner Behauptungen geflossen, und

es ist, bei dem grössten Scharfsinne, oft sehr schwer, seine eigentliche Meinung zu entdecken. Eben darum halt' ich ihn so werth; ich meine wegen dieser grossen Art zu denken, und nicht, wegen dieser oder jener Meinung, die er nur zu haben schien, oder auch wirklich haben mochte.

Jacobi: Ganz recht. Leibnitz möchte gern „aus jedem Kiesel Feuer schlagen . . . .

. . . .

Lessing: Ich lasse Ihnen keine Ruhe, Sie müssen mit diesem Paralellismus an den Tag. Reden die Leute doch immer von Spinoza, wie von einem todten Hunde.

Jacobi: Sie würden vor wie nach so von ihm reden. Den Spinoza zu fassen, dazu gehört eine zu lange und zu hartnäckige Anstrengung des Geistes. . . . . .

Lessing: Und Sie sind kein Spinozist, Jacobi!

Jacobi: Nein, auf Ehre!

Lessing: Auf Ehre, so müssen Sie ja, bei Ihrer Philosophie, aller Philosophie den Rücken kehren.

Jacobi: Warum aller Philosophie den Rücken kehren?

Lessing: Nun, so sind Sie ein volkommener Skeptiker.

Jacobi: Im Gegentheil, ich ziehe mich aus einer Philosophie zurück, die den volkommenen Skepticismus nothwendig macht.

Lessing: Und ziehen dann — wohin?

Jacobi: Dem Lichte nach, wovon Spinoza sagt, dass es sich selbst, und auch die Finsterniss erleuchtet . . . .

Lessing: Sie drücken sich beinah so herzhaft aus, wie der Reichstagschluss zu Augsburg; aber ich bleibe ein ehrlicher Lutheraner, und behalte „den mehr viehischen als menschlichen Irrthum und Gotteslästerung, dass kein freier Will sei" worin der helle reine Kopf Ihres Spinoza sich doch auch zu finden wusste.

Jacobi: Auch hat Spinoza sich nicht wenig krümmen müssen um seinen Fatalismus bei der Anwendung auf menschliches Betragen zu verstecken. Und das war es ja was ich behauptete: dass auch der grösste Kopf, wenn er alles schlechterdings erklären, nach deutlichen Begriffen mit einander reimen, und sonst nichts gelten lassen will, auf ungereimte Dingen kommen muss.

Lessing: Und wer nicht erklären will?

Jacobi: Wer nicht erklären will was unbegreiflich ist, sondern nur die Grenze wissen wo es anfängt, und nur erkennen,

dass es da ist: von dem glaube ich, dass er den mehresten Raum für ächte menschliche Wahrheit in sich ausgewinne.

Lessing: Worte, lieber Jacobi, Worte! Die Grenze, die Sie setzen wollen, lässt sich nicht bestimmen. Und an der andern Seite geben Sie der Traümerei, dem Unsinne, der Blindheit freies offenes Feld.

Jacobi; Ich glaube, jene Grenze wäre zu bestimmen. Setzen will ich keine, sondern nur die schon gesetzte finden, und sie lassen. Und was Unsinn, Traümerei und Blindheit anbelangt....

Lessing: Die sind überall zu Hause, wo verworrene Begriffe herrschen.

Jacobi: Mehr noch, wo erlogene Begriffe herrschen . . .

. . . .

Lessing: Gut, sehr gut! Ich kann das alles auch gebrauchen; aber ich kann nicht dasselbe damit machen. Ueberhaupt gefällt Ihr Salto mortale mir nicht übel; und ich begreife, wie ein Mann von Kopf auf diese Art Kopf-unten machen kann, um von der Stelle zu kommen. Nehmen Sie mich mit, wenn es angeht.

Jacobi: Wenn Sie nur auf die elastische Stelle treten wollen, die mich fortschwingt, so geht es von selbst.

Lessing: Auch dazu gehörte schon ein Sprung, den ich meinen alten Beinen und meinem schweren Kopfe nicht mehr zumuthen darf."

Het verslag van dit gesprek, door Jacobi opgesteld, is een belangrijk actestuk geworden in den strijd over Lessings wijsgeerige denkwijze. Mendelssohn had het plan gevormd een boek te schrijven over het karakter en de werken van Lessing. Jacobi, hiervan onderricht door Elise Reimarus, schreef haar terug, of Mendelssohn wel bekend was met Lessings theologische denkwijze, of hij wel wist, dat Lessing een Spinozist geweest was. Het antwoord, door Elise in naam van Mendelssohn gegeven, bevatte de vraag om nadere opheldering, maar tevens de verklaring, dat Mendelssohn tot elken prijs de waarheid wilde erkennen en bekend maken. Jacobi, door deze verzekering aangemoedigd, schreef nu, onder dagteekening van 4 November 1783 een uitvoeriger brief aan de gemeenschappelijke vriendin, waarin hij, behalve veel over zijne eigene philosophische opvatting, het zoo even medegedeelde verslag van zijn gesprek met Lessing gaf. Hij voegde daaraan nog eenige anecdotes toe, o. a., dat Lessing op de muur van het tuinhuis van hun vriend Gleim het "Ἓν καὶ Πᾶν

als zijn spreuk zou geschreven hebben [1]), dat hij zich niet kon vinden in de voorstelling van een persoonlijk, volstrekt oneindig Wezen, in het onveranderlijk genot van zijn allerhoogste volmaaktheid, omdat zich daaraan voor hem het idee verbond van zulk een oneindige verveling, dat hij er bang en wee van werd [2]), enz. Maar tevens nam hij de gelegenheid waar om Mendelssohn te doen gevoelen, hoe diens vragen bewezen, dat hij zelf met Spinoza nog zeer weinig bekend was [3]). Mendelssohn scheen dit zelf ook wel eenigszins te begrijpen. Althans hij aarzelde het voorgenomen werk te beginnen, vroeg nieuwe inlichtingen, verklaarde dat hij, eer hij over Lessing ging schrijven, met de Spinozisten zelve wilde afrekenen, en zocht onder dat alles naar uitwegen, waarlangs hij den naam van zijn vereerden vriend uit het doolhof van het pantheïsme zou kunnen redden. Hij had aan Jacobi doen weten, dat hij in elk geval hem zijn manuscript ter inzage zou geven, eer het ter perse werd gelegd. Aan die belofte hield hij zich niet. Jacobi vernam onder de hand, dat Mendelssohn's „Morgenstunden" gedrukt werden en op de volgende mis zouden verschijnen. Nu meende hij de instructie van de zaak niet aan den ander te mogen overlaten, en alles bijeen brengende, wat er tusschen hem en Mendelssohn verhandeld was, vormde hij daarvan een geschrift, dat hij uitgaf onder den titel: „Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn." Mendelssohn was diep getroffen. Hij kon het niet verdragen, dat Lessing bij tijdgenoot en nakomeling bekend zou staan, niet alleen als een aanhanger van het noodlottig pantheïsme, maar ook als een geveinsde, die in het geheim eene philosophie was toegedaan, die zijne openbare geschriften veelmeer schenen te bestrijden dan te huldigen. En hoe kon hij gelooven, dat hij bijna 30 jaren in de meest vertrouwelijke vriendschap met zijn Lessing geleefd en toch van dat geheim nooit iets bespeurd zou hebben? Hij vatte de pen op en schreef

[1]) Jacobi's Werke IV, 1. p. 89.

[2]) Jacobi's Werke IV, 1. p. 79.

[3]) Mendelssohn had o. a. gevraagd, welk systeem van Spinoza Lessing voor waar had erkend? „Das im Tractatu Theologico Politico, oder das in den Principiis Philosophiae Cartesianae vorgetragene; oder dasjenige, welches Ludovicus Mayer nach dem Tode des Spinoza in seinem Namen bekannt machte?" t. a. p. p. 48. Hij wist niet, dat hetgeen Mayer uitgegeven had niets anders was dan de Ethica. Zie het antwoord van Jacobi p. 91.

zijn „An die Freunde Lessing's". De ontroering en inspanning was voor zijne krachten te veel geweest. Een koude gevat bij het brengen van zijn manuscript naar de drukkerij veroorzaakte eene ongesteldheid, die binnen weinig dagen een einde aan zijn leven maakte. Mocht ook de bewijsvoering voor het gelouterd Spinozisme, dat hij aan Lessing toeschreef, veel te wenschen overlaten, zijn geschrift was toch een aandoenlijk gedenkteeken van zijne onwankelbare vereering voor den man, die het eerst den edelen aanleg van het verachte jodenkind had erkend en die hem levenslang als raadsman en vriend ter zijde had gestaan. Jacobi kon de aanklacht, die voor hem in deze apologie van Lessing lag opgesloten, niet onbeantwoord laten en schreef: „Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings." Wij behoeven ons bij geen van deze beide geschriften langer op te houden. Zij bevatten veel, dat alleen voor den toenmaligen stand der quaestie van belang is, en wat dieper in de vraag zelve naar Lessings denkwijze ingrijpt, komt van zelf later weer ter sprake. Alleen eischt de billijkheid te erkennen, dat het ongelijk in het persoonlijk geschil hier meer aan de zijde van Mendelssohn schuilt dan aan die van Jacobi, en dat, hoe welgemeend Mendelssohn's pogingen ook waren om Lessing van de verdenking van Spinozisme te vrijwaren, er toch nog iets anders noodig was dan hetgeen hij in het midden bracht, om Jacobi het onvoldoende van zijne argumenten te doen gevoelen.

Sinds dien tijd nu is de vraag naar Lessings Spinozisme een twistappel onder de geleerden geworden. De Lessing-literatuur is in de laatste jaren als bij den dag aangegroeid, maar het is alsof ieder nieuw schrijver juist over die vraag een nieuwe meening, of eigenlijk een nieuwe nuanceering van de twee tegenover elkander staande opvattingen — Theïsme of Pantheïsme — heeft voor te dragen. Enkele voorbeelden.

Danzel [1]), de geleerde biograaf van Lessing, maakt wel vele

---

[1]) *Gotthold Ephraim Lessing, sein Leben und seine Werke*, von Th. W. Danzel Dr phil. Toen de auteur, na het verschijnen van het 1ste Deel, overleden is, is het werk voortgezet door G. E. Guhrauer, wien daarbij de schriftelijke aanteekeningen van Danzel ten dienste stonden, waaraan ook het in den tekst genoemde oordeel over Lessings philosophie ontleend is. Zie II. 2 p. 106—114.

reserven op de identificatie van Lessings denkwijze met Spinozisme, zoo als Jacobi die had voorgesteld, maar stelt toch, dat Lessings wereldbeschouwing wezenlijk in het Spinozisme gegrond is.

Guhrauer [1]) stemt met Danzels opvatting in, maar zoo, dat hij diens reserven nog eenigszins verzwarende, van het Spinozisme geen anderen trek in Lessing meer erkent, dan dat het als middel heeft gediend om hem zijn eigenlijke philosophie, het Leibnitzianisme, diepzinniger te doen ontwikkelen [2]), met name, om hem te verheffen boven het dualisme, dat althans in den exoterischen vorm der harmonie-leer in het systeem van Leibnitz was overgebleven.

Stahr [3]) ziet geen wezenlijk verschil tusschen Lessing en Spinoza, en beantwoordt de bedenking, dat Lessing toch tot de aanhangers van het Leibnitzianisme moet gerekend worden, met de opmerking, dat Leibnitz' eigenlijke bedoeling niet anders is dan Spinozisme.

Hettner [4]) erkent, dat de kennismaking met de Nouveaux Essais van Leibnitz (verschenen 1765) ook nog op lateren leeftijd bij Lessing een diepen indruk heeft achtergelaten, maar toch heeft die invloed van Leibnitz, volgens hem, zoo weinig Lessings pantheïstisch denken verstoord, dat hij integendeel meende te mogen aannemen, dat Leibnitz zelf Spinozist was geweest. Lessing zelf was het althans ten volle, en waar hij zich in zijn polemiek en elders schijnbaar op theïstischen bodem plaatst, daar bedient

---

[1]) Zie II. 2, p. 114 vg.

[2]) Was Lessing, und zwar mit klarem Bewusztsein, im Gegensatze oder, will mann, zu Ergänzung Leibnitzens erstrebte, ist eine Theologie, in welcher nicht scholastisch, die blos formale, in welcher vielmehr die reale Denkbarkeit der christlichen Theologie gezeigt werde. Das Ziel also hat Lessing sich unabhängig von Leibnitz gesteckt: aber auf dem Wege hat er ihn zum Führer angenommen, und in so weit Leibnitz dem Spinoza sich entgegen gestellt, findet sich auch Lessing dem Spinoza entgegen gesetzt. Leibnitz hat ihm die Grundlinien seiner Philosophie gegeben; der Charakter derselben ist deutlich und scharf in ihnen ausgesprochen. t. a. p. p. 120. In gelijken zin had Guhrauer zich reeds vroeger verklaard in zijn *Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts kritisch und philosophisch erörtert.* Berlin 1841.

[3]) *G. E. Lessing. Sein Leben und seine Werke* von Adolf Stahr. Vermehrte und verbesserte Volks-Ausgabe. Vierte Auflage 1866. II, p. 194 vg.

[4]) *Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts* von Hermann Hettner. 1864. III. 2, p. 592.

hij zich van een exoterischen vorm, waarachter zijn ware bedoeling verscholen blijft.

Minder in overeenstemming met Jacobi's bewering is het oordeel van Kuno Fischer [1]). Sprekende over Lessings opvatting van de verhouding van de wereld tot God, verklaart hij: „Hierin dachte er mehr pantheïstisch, als Leibnitz, und in diesem Punkte allein finde ich Lessings vielbesprochene und vielbestrittene Verwandtschaft mit Spinoza. Je rationeller und pantheïstischer Lessing die leibnitzische Philosophie in sich ausbildete, um so mehr durfte er sich Spinoza, diesem rein rationellen und rein pantheïstischen Denker, verwandt fühlen. Indessen soll man darüber Lessing nicht zum Spinozisten machen. Denn, worin er sich von Spinoza unterschied, war doch immer mehr, als worin er ihm beistimmte; seine Abweichung blieb doch grösser, als die Annäherung. Die Idee, welche Lessing beherrschte, war die leibnitzische Harmonie, die so viel als Entwicklung bedeutet, und er kannte den Unterschied sehr wohl zwischen dieser Harmonie und der Spinozistischen, die bloss auf Identität und mathematische Einheit ausgieng."

Nog stelliger is de ontkenning van Spinozisme in Lessing bij Heinrich Ritter [2]), die, én in de methode én in de resultaten van Lessings philosophie, zulk een verschil met die van Spinoza opmerkt, dat er aan geen gelijkstelling te denken valt.

Hebler [3]) beweert, dat Lessing te weinig systematicus, te veel „Gelegenheitsdenker" is geweest, dan dat men hem bij een der wijsgeerige stelsels van zijn tijd zou kunnen onderbrengen. [4]) Als hij zich tegenover Jacobi een Spinozist schijnt te noemen, dan is zijne bedoeling: „Wenn du, Jacobi, mich par tout unter eine der paar Kategorieen deines philosophischen Reise-Necessaire unterbringen willst, so will ich mich für den Spinozismus empfohlen haben; du Guter verstehst ja darunter doch im Grunde alle Philosophie überhaupt, und die Poesie, von Goethe's Promotheus angefangen, obendrein; ich stimme übrigens auch dem wirklichen Spinoza in mehr als Einem Punkte bei, und ich will seinen Namen um so weniger ablehnen, je verpönter er

[1]) *Geschichte der neuern Philosophie von* Dr. Kuno Fischer. II. p. 579.

[2]) *Ueber Lessings philosophische und religiöse Grundzätze* von Heinrich Ritter. Abgedruckt aus den Göttinger Studien. 1847. Zie o. a. p. 17—19.

[3]) *Lessing-Studien* von C. Hebler. Bern. 1862.

[4]) p. 117.

ist". [1]). Maar al is hij zich bewust van betrekkelijke verwantschap met Spinoza, Spinozist is hij niet. Vooral in twee opzichten vertoont zich een principiëel verschil, nam. in Lessings individualisme en teleologisme [2]). Veel nader staat hij bij Leibnitz en moest men zijne opvatting met een der geijkte kunsttermen bestempelen, dan zou men liefst van zijn panentheïsme moeten spreken [3]).

Ook Schwarz [4]) heeft een onderzoek gewijd aan Lessings philosophie en komt daarin tot de conclusie, [5]) dat Lessings Godsbegrip, zoowel als zijn begrip van de wereld geheel verschillend was van dat van Spinoza, en dat hij zich slechts tegenover de orthodoxe voorstelling van God voor een oogenblik plaatste aan de zijde van dien wijsgeer. Zijn beginsel in onderscheiding van dat van Spinoza was, dat „der subjektiviteit, die in de substans gegrond is, maar te gelijk oneindig van haar verschilt."

Even stellig wordt de aanklacht van Spinozisme afgewezen door Gelzer [6]), Fontanès [7]). . . . .
maar reeds voorbeelden genoeg ten bewijze, hoe verschillend er ook nu nog gedacht wordt over dat, door Jacobi beweerde en door Mendelssohn ontkende, Spinozisme van hun gemeenschappelijken vriend. Men zou kunnen vragen, of toch de zaak niet uitgemaakt moet worden geacht door Lessings eigen verklaring aan Jacobi, dat er geen andere philosophie is dan die van Spinoza, en dat hij, zoo naar iemand, zich naar hem noemen zou? Er is geen redelijke grond om Jacobi's eerlijkheid te verdenken. Kan ook een verslag van een levendig gesprek, zooveel later op schrift gesteld, niet op diplomatische nauwkeurigheid aanspraak maken, men mag toch wel aannemen, dat Jacobi vrij getrouw heeft weergegeven, wat er tusschen hem en Lessing verhandeld was. De manier van spreken is wezenlijk die

[1]) p. 126.
[2]) p. 182 vg.
[3]) p. 187.
[4]) *Gotthold Ephraim Lessing, beschouwd als theoloog.* Eene bijdrage tot de geschiedenis der theologie in de 18de eeuw, door Carl. Schwarz. Uit het Hoogduitsch. Rotterdam. Oldenzeel. 1860.
[5]) p. 118 vg.
[6]) *Die neuere Deutsche National-Literatur nach ihren ethischen und religiösen Gesichtspunkten* von Dr. Heinrich Gelzer. Dritte Auflage 1858. I, p. 357.
[7]) *Le Christianisme moderne. Etude sur Lessing,* par Ernest Fontanès. Paris 1867. p. 83 vg.

van Lessing, en al heeft Jacobi aan zijne ijdelheid gegund hier en daar in het verslag lange, onnoodige uitweidingen in te vlechten, die getuigen van zijne philosophische geleerdheid, de schoonste rol is toch zoo weinig bij dat onderhoud voor hem zelven gereserveerd, dat reeds dit alleen als een bewijs voor zijne goede trouw als verslaggever kan gelden. Maar al is Jacobi geloofwaardig, — een andere vraag is, of hij Lessing begrepen heeft? Heeft hij Lessing in de biecht genomen of Lessing hem? Toen die jeugdige enthusiast den kluizenaar van Wolfenbuttel kwam overvallen met zijn dilemma: óf Spinozisme óf mijn Salto mortale, — heeft toen Lessing, die door een levenslange teleurstelling van niet begrepen te worden meer en meer terughoudend was geworden, zoo maar dadelijk zijn diepste gedachte verraden? Waarschijnlijk is het althans niet, en als men let op het ironische van zijne antwoorden en vragen, [1] als men opmerkt, hoe hij soms zonder tegenspraak Jacobi laat beweren wat hij elders bepaald had bestreden, [2] wordt men versterkt in het vermoeden, dat Jacobi minder diep in het geheim van Lessings denkwijze is ingedrongen dan hij zich heeft verbeeld. Zooveel is ten minste zeker, dat Jacobi's mededeeling het debat niet sluiten, nog veel minder het overtollig maken kan. Het blijkt ook uit de genoemde oordeelvellingen, hoe weinig latere schrijvers zich bij hun onderzoek bekommerd hebben om dien leiband, dien Jacobi's verzekering hun scheen te moeten aanleggen. Ik wensch evenzoo te handelen. Hoe Lessing over de hoogste problemen van den menschelijken geest gedacht heeft, moge Lessing zelf en geen ander ons zeggen.

Wij zagen, er zijn in deze zaak quot capita, tot sententiae. Van het strengste Pantheïsme, tot een zeer transscendent Deïsme, met al de nuanceeringen die tusschen deze twee uitersten in liggen, heeft men bij Lessing gemeend te vin-

---

[1]) „Nous ne pouvons nous empêcher de subodorer, dans cette conversation, je ne sais quoi d'ironique, de narquois, qui ne permet pas d'en accepter tous les termes comme l'expression définitive de la pensée de Lessing. Il me semble retrouver là ces allures du dialecticien, qui veut plutôt acculer son partenaire qu'exposer sa propre pensée." Fontanès. t. a. p. p. 32.

[2]) Bijv. Jacobi's bewering: „Mendelssohn hat öffentlich gezeigt, dass die Harmonia praestabilita im Spinoza steht." Jacobi's Werke IV, 1, p. 65, terwijl Lessing, in een brief aan Mendelssohn van 17 April 1763, juist daartegen had gepolemiseerd.

den. Is dan zijn bedoeling zoo moeilijk te raden? Somtijds is dat het geval. Ten minste niet overal laat zich de grenslijn tusschen zijn eigenlijke gedachte en den vorm, waarin hij die kleedde, met zekerheid trekken. Maar er is nog een ander bezwaar. De meeste data, waaruit het oordeel moet worden opgemaakt, zijn niet te vinden in die geschriften die Lessing zelf voor de openbaarheid heeft bestemd en gereed gemaakt, maar moeten worden ontleend aan allerlei vluchtige aanteekeningen, die na zijn dood onder zijne papieren zijn gevonden. Lessing had de gewoonte zijne denkbeelden, om ze voor zich zelven tot klaarheid te brengen, op het papier te zetten [1]. Soms werden die aanteekeningen later uitgewerkt, soms bleven ze ongebruikt liggen. Dergelijke stukken hebben wel het voordeel, dat zij des schrijvers bedoeling, kort en goed, vrij van alle exoterische inkleeding weergeven, maar van de andere zijde missen zij die verduidelijking, die nadere bepaling, waartoe ieder zich verplicht ziet, die over speculatieve onderwerpen voor het groote publiek handelen wil. Van daar dat, bij zulke onderscheidingen als hier in aanmerking komen, zeer licht misverstand ontstaat. Men heeft een opvatting van Lessings philosophische beginselen, en meent nu daarvoor een bewijs te vinden in een of andere uitspraak, die mogelijk ook op zich zelve, zonder nadere verklaring en vergelijking met andere woorden, voor die opvatting schijnt te pleiten, maar die toch inderdaad haar meer verbiedt dan aanbeveelt. Wil men aan dat gevaar ontkomen, dan moet men elk van die stukken naar tijdsorde bestudeeren, niet zoozeer vragen naar overeenstemming in bijzonderheden met een of ander philosophisch systeem, als wel zoeken naar den algemeenen grondslag der denkbeelden, het algemeene gezichtspunt, waaruit de dingen worden beschouwd, om eerst aan het einde van dien langen maar zeke-

---

[1]) Een van die stukken „Ueber eine Aufgabe im Deutschen Merkur" begint aldus: „Da stand vor einiger Zeit eine Aufgabe im Deutschen Merkur, über die jetzt so manches geschrieben wird. Ich muss doch auch ein wenig darüber nachdenken. Nur Schade, dass ich nicht nachdenken kann, ohne mit der Feder in der Hand! Zwar was Schade! Ich denke nur zu meiner eigenen Belehrung. Befriedigen mich meine Gedanken am Ende: so zerreisse ich das Papier. Befriedigen sie mich nicht: so lasse ich es drucken. Wenn ich besser belehrt werde, nehme ich eine kleine Demüthigung schon vorlieb. Lessings Werke Ed. Maltzahn. XI, b. p. 67.

ren weg de rekening over het geheel op te maken. Dien weg wensch ik ook in de volgende bladzijden in te slaan. Het is wel veel gemakkelijker een bepaalde meening uit te spreken, en daarvoor eenige bewijsplaatsen bij te brengen, maar de ruimte, die zulk eene methode overlaat voor den twijfel of wel alles wat behoorde en wel juist datgene, waarop het aankwam, ten bewijze is aangevoerd, doet mij den meer omslachtigen weg verkiezen. Verkrijgt daardoor het onderzoek meer uitvoerigheid, iemand als Lessing is wel waard, dat men zich eenige moeite getroost om door te dringen tot de diepten van zijn intellectueel leven [1]).

Een geschikt uitgangspunt voor ons onderzoek vinden wij in een fragment door Karel Lessing in de „theologische Nachlass" van zijn broeder uitgegeven, onder het opschrift: „GEDANKEN ÜBER DIE HERRNHUTER", met het jaartal 1750, als tijd van oorsprong [2]). Of die tijdsbepaling geheel juist is kan betwijfeld worden, maar zij het ook van een of twee jaren later, het stuk moet wél voor 1753 geschreven zijn [3]). Als getuigenis uit zijn jeugdigen leeftijd (hij was geboren in 1729) heeft het daarom

---

[1]) De aanhalingen uit Lessings werken zijn in het volgende genomen naar de nieuwste, geheel volledige editie, die van Lachmann, herzien en vermeerderd door Wendelin von Maltzahn, XII deelen in 13 banden 1853—1857. Ten dienste van zulke lezers, die zich van de eerste editie van Lachmann mochten bedienen, zal ik, bij het noemen der verschillende geschriften, tevens in parenthesi aanwijzen, waar zij in die te vinden zijn.

[2]) XI. a. p. 27. (Lachm. XI, p. 22).

[3]) Danzel heeft beweerd, *G. E. Lessing, sein Leben und seine Werke* I, p. 233, dat de „Gedanken über die Herrnhuter" wel niet van 1770 zijn, zoo als hij eerst geneigd was aan te nemen, maar toch ten vroegste van 1755. Zijne motieven (de aanleiding die L. voor zijne „Gedanken" gevonden zou hebben in de „Schlüssel von Herrnhut" van Rohde, verschenen in 1755, en de onderstelde zinspeling op den titel van de 1754 uitgekomen „Aesthetik in einer Nusz" van von Schönaich, benevens het verband tusschen den aanvang der „Gedanken" en een plaats in de 1754 uitgegeven Rettung van Cardanus) zijn voldoende weerlegd door Hebler. *Lessing-Studien* p. 23 vg. Na 1753, waarin het „Christenthum der Vernunft" geschreven werd, kon L. niet zoo veroordeelend over metaphysische speculatie spreken, als hij in de „Gedanken" doet. Hettners meening, *Literaturgeschichte des* 18*ten Jahrh* III, 2 p. 586, dat de „Gedanken" komen na het „Christ. der Vernunft" als „ein verächtliches zurückblicken auf die theologisirenden Spielereien seines früheren Aufsatzes" wordt feitelijk weerlegd door al de soortgelijke „Spielereien" die allen van latere dagteekening zijn.

vooral waarde, omdat het toont, hoe weinig hij toen nog ingenomen was met de speculatieve systemen, die later in zoo hooge mate zijne belangstelling wekten. Practische levenswijsheid is hem hier nog het hoogste. De gang der ideeën is ongeveer deze.

Evenmin als op het veld van oorlog, bewijst in den strijd der geleerden de zegepraal iets voor het recht der zegevierende partij. Zoo zal het ook wel zijn met de overwinningen, die de theologanten zich beroemen op de Hernhutters behaald te hebben. Ten bewijze van die stelling, moet de zaak wat dieper opgehaald worden. „Der Mensch ward zum Thun und nicht zum Vernünfteln erschaffen." Maar de tijden waarin de besten ook als de wijsten golden zijn lang voorbij. De leerlingen der zeven wijzen maakten reeds den hemel van het voorwerp hunner bewondering tot het veld hunner gissingen. Socrates predikte weder: „Thörichte Sterblinge, was über Euch ist, ist nicht für Euch! Kehret den Blick in Euch selbst!" Het hielp niet. Dat de Atheners hem doodden, bewees alleen dat hij een leeraar der waarheid was. Maar ook zijne leerlingen begrepen hem niet. „Plato fing an zu traümen, und Aristoteles zu schliessen", en er vergingen eeuwen eer Cartesius den door beide tyrannen bewaakten tempel weer voor allen opende. Maar hij werd spoedig gevolgd door twee mannen (Leibnitz en Newton) die de geheele wereldwijsheid aan de meetkunde onderwierpen en zoo het hoofd vullen, terwijl het hart ledig blijft.

Niet anders ging het met de godsdienst. Hoe eenvoudig was de godsdienst van Adam! Maar hoe spoedig werd zij door willekeurige toevoegselen verdorven! Nog het minst bij de nakomelingen van Abraham [1]). Daarom verwaardigde God hen met eene bijzondere openbaring. Toen ook bij hen de betere Godskennis weer verduisterd was, kwam Christus, wiens geheele prediking neerkomt op dit ééne: God is een geest en Hij moet in den geest aangebeden worden. De Christenen bleven aan zijn onderricht getrouw, zoolang zij vervolgd werden, maar toen

[1]) In §§ 8—10 van de „Erziehung des Menschengeschlechts" wordt het tegendeel beweerd, dat God zijne bijzondere opvoeding begonnen is met de Israëlieten, omdat zij het meest verwilderde volk waren, dat toen mogelijk in het geheel geen godsdienst had. De voorstelling van de „Gedanken" zou ook in de „Erziehung" beter passen.

ontstond weer dezelfde verbastering, waaraan op hun beurt de hervormers een einde maakten. En nu, de gelukkige tegenwoordige tijden, de tijden, waarin godgeleerdheid en Weltweisheit zoo voortreffelijk samenstemmen, dat men ze ter nauwernood van elkander onderscheiden kan, waarin „diese den Glauben durch Beweise erzwingen und jene die Beweise durch den Glauben unterstützen soll," nu zijn wij „der Erkenntnisz nach Engel und dem Leben nach Teufel". Laat nu in dezen tijd een ware wijze opstaan, die alle valsche onnutte wijsheid versmadende, ons zou willen leeren alleen naar de stem in ons hart te hooren, niet alleen in God te gelooven, maar ook Hem lief te hebben, wiens vermaningen geen andere strekking hadden dan de deugd te bevorderen, meent gij, dat onze philosophen hem gelijk zouden geven? „Man muss keinen Philosophen kennen, wenn man glaubt, er sei fähig zu widerrufen". Een algebraïst zou hem vragen of hij wel „einen hyperbolischen Afterkegel zu cubiren", of „eine Exponential-Grösse zu differentiren" wist. Wist hij wel eens, wat een „Irrational-Grösse" is? Verstond hij nog zoo weinig van de algebra, wat voor goeds kon dan de astronoom van hem verwachten? Het mocht hem wel onmiddellijk van God ingegeven zijn, als hij een betere theorie van de maan had.

„Platz! Ein paar Metaphysiker kommen, gleichfalls mit meinem Helde eine Lanze zu brechen. Nun, schreit der eine, ihr glaubt doch wohl Monaden? Ja. Ihr verwerft doch wohl die Monaden, ruft der andre? Ja. Was? Ihr glaubt sie und glaubt sie auch nicht? Vortrefflich! Umsonst würde er es wie jener Bauerjunge machen, den sein Pfarr fragte: Kannst du das siebende Gebot? Anstatt zu antworten, nahm er seinen Hut, stellte ihn auf die Spitze eines Fingers, liess ihn sehr künstlich darauf herumtanzen, und setzte hinzu: Herr Pfarr, könnet ihr das?" Te vergeefs dat hij zijne hooggeleerde ondervragers zou bewijzen, dat hij betere dingen te leeren had dan zij, — het zou hem niet baten. Hij zou in hun oog een dwaas blijven, die hoe eer hoe beter naar het dolhuis gebracht moest worden.

Welnu, wat die man voor de Weltweisen zou wezen, zijn dat de Hernhutters niet voor de godgeleerdheid? Wat toch heeft Zinzendorf in de leer van het Christendom willen veranderen? Heeft hij niet herhaaldelijk zijn volkomen instemming met de Augsburgsche confessie beleden? Wat wil hij dan?

Met deze vraag eindigt het stuk. Al bleef het een fragment, het spreekt toch duidelijk genoeg uit, wat de auteur daarmee bedoelde. Tegenover de voor het leven onvruchtbare wetenschap en wijsbegeerte verheft hij die wijsheid, die voor de praktijk hare heilzame vruchten kan afwerpen. Daarin ligt wel geene veroordeeling van alle bespiegeling, maar toch de man, die dit schreef, blijft ook voor zich zelven liefst buiten zulke vragen als Leibnitz met zijne monaden-leer had getracht te beantwoorden; en, dat juist die theorie met name ten tooneele wordt gevoerd, mag wel als een bewijs gelden, dat de schrijver nog niet tot hare aanhangers behoorde. Zoo men hier aan eenig wijsgeer wilde denken, het zou moeten zijn aan den man, die een menschenleeftijd later op de grondslagen der „practischen Vernunft" een stelsel ontwierp, dat een omwenteling te weeg bracht in het wijsgeerig denken en die synthese van wijsheid en deugd trachtte te bereiken, die in de „Gedanken über die Herrnhuter" als de eenige ware wijsheid wordt aangeprezen. Onwillekeurig rijst het beeld van Kant voor onzen geest bij dat: „der Mensch ward zum Thun und nicht zum Vernünftelen geschaffen", bij die heenwijzing naar Socrates, den prediker van zelfkennis en trouwe plichtsbetrachting. Is er daarnevens wel iets dat aan de methode der Aufklärung herinnert, in die manier van de geschiedenis op de pijnbank van ééne bepaalde opvatting te leggen, en wat met deze niet overeenkomt als dwaasheid of verkeerdheid te brandmerken, men moet toch hulde doen aan de gezondheid van geest, waarvan hier die opvatting getuigt [1]).

Omstreeks het jaar 1750 vinden wij dus bij Lessing nog geen bewijs van voorliefde voor eenig systeem van wijsbegeerte. Maar reeds van 1753 dagteekent een ander stuk, dat geen twijfel overlaat, welke philosophie toen den meesten invloed op hem uitoefende. Het is „DAS CHRISTENTHUM DER VER-

[1]) Danzel t. a. p. I, 285 meent den invloed van Bayle op te merken in de scheiding van godsdienst en philosophie in de „Gedanken." Dat Bayle in dezen tijd Lessing ernstig bezig hield, blijkt van elders. Maar men zou kunnen vragen, of wel afzondering van godsdienst en philosophie en niet veel meer veroordeeling van onvruchtbare philosophie het hoofddenkbeeld der „Gedanken" is.

NUNFT" [1]). Indien er geen uitwendige bewijzen waren, die zekerheid voor die dagteekening geven, zou men veeleer geneigd zijn dit fragment toe te kennen aan een veel latere periode. Maar het ontstaan in 1753 kan als een uitgemaakte zaak beschouwd worden. Reeds het getuigenis van Mendelssohn zou verbieden aan veel later tijd te denken. Hij verzekert [2]), dat Lessing hem dit stuk, dat in zijn „Nachlass" is gevonden en dat hij geheel weergeeft, aanstonds bij het begin hunner kennismaking heeft medegedeeld. Dit moet geweest zijn in 1754. Maar nog meer klemmend is het bewijs, geleverd door Alex. Freih. von der Goltz, die in de Studiën und Kritiken 1857. Heft I, p. 56 vg. een brief heeft laten afdrukken van 1 Dec. 1753 waarin 21 §§ van het „Christenthum der Vernunft" haast woordelijk zijn uitgeschreven. De brief is van Naumann, een jong literator met meer ambitie dan talent, die in Berlijn tot Lessings vriendenkring behoorde en zelfs een tijd lang zijn contubernaal is geweest, en is gericht aan een Kand. in de Theol. Theodor Arnold Müller, die onlangs in Berlijn en ook bij Lessing was geweest, maar nu was teruggekeerd naar Essen in Westfalen. Naumann schrijft hem: „Sie verlangen eine kurzen Auszug von den besonderen Grundsätzen unsers Freundes, die er das Christenthum der Vernunft nennet. Er hat seit kurzem seine Meinungen ganz umgeschmolzen." Voorts, dat met het „Christenthum der Vernunft" niets anders bedoeld kan zijn, dan het fragment, dat in de „Nachlass" bewaard is gebleven, blijkt onweersprekelijk uit het overzicht van den inhoud, door Naumann aan zijn vriend gegeven. Men kan dus veilig verzekeren, dat het fragment van 1753 dagteekent [3]).

[1]) XI b. p. 243 (Lachm. XI. p. 604).

[2]) Moses Mendelssohn's Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseir Gottes. Veränderte Auflage. 1790, I. p, 277.

[3]) Zeer waarschijnlijk is ook de gissing van v. d. Goltz, dat Lessing tot het schrijven van „das Christ. der Vernunft" aanleiding heeft gevonden in een werk van Haupt, (1752) waarin het onvoldoende van alle redebewijzen voor de Triniteit wordt aangetoond, door hem in de Vossische Zeitung aangekondigd; en in een ander van Hecker „die Religion der Vernunft," waarin de redebewijzen voor het geloof in God worden ontwikkeld, maar met voorbijgang van het gezag der openbaring, dat ook aan Lessing bekend is geweest, blijkens een brief aan zijn vader van 29 Mei 1753. Het viel geheel in den geest van Lessing om, tegenover deze beide geschriften, een poging te wagen ten bewijze, hoe ook het hoogste mysterie der openbaring, de Triniteit, in overeenstemming zou kunnen worden gebracht met de uitspraken der rede.

„Das Christenthum der Vernunft" bestaat uit 27 stellingen, die met veel zorg zijn geformuleerd. Ik zou vreezen bij eene kortere resumtie van den inhoud schade toe te brengen aan de juistheid van uitdrukking. Daarom schrijf ik het geheel hier liever af, te meer daar het stuk niet voorkomt in de algemeen gebruikte Göschen'sche handuitgave, en de meeste lezers waarschijnlijk de editie van Lachmann of die van von Maltzahn, of de oorspronkelijke uitgave van Lessings Nachlass niet tot hun beschikking zullen hebben.

§ 1.

Das einzige vollkommenste Wesen hat sich von Ewigkeit her mit nichts als mit der Betrachtung des Vollkommensten beschäftigen können.

§ 2.

Das Vollkommenste ist er selbst; und also hat Gott von Ewigkeit her nur sich selbst denken können.

§ 3.

Vorstellen, wollen und schaffen, ist bei Gott eines. Man kan also sagen, alles was sich Gott vorstellet, alles das schaft er auch.

§ 4.

Gott kann sich nur auf zweierlei Art denken; entweder er denkt alle seine Vollkommenheiten auf einmal, und sich als den Inbegriff derselben; oder er denkt seine Vollkommenheiten zertheilt, eine von der andern abgesondert, und jede von sich selbst nach Graden abgetheilt.

§ 5.

Gott dachte sich von Ewigkeit her in aller seiner Vollkommenheit; das ist, Gott schuf sich von Ewigkeit her ein Wesen, welchem keine Vollkommenheit mangelte, die er selbst besass.

§ 6.

Dieses Wesen nennt die Schrift den Sohn Gottes, oder welches noch besser sein würde den Sohn Gott. Einen Gott,

weil ihm keine von den Eigenschaften fehlt, welche Gott zukommen. Einen Sohn, weil unserm Begriffe nach dasjenige, was sich etwas vorstellt, vor der Vorstellung eine gewisse Priorität zu haben scheint.

§ 7.

Dieses Wesen ist Gott selbst und von Gott nicht zu unterscheiden, weil man es denkt, so bald man Gott denkt, und es ohne Gott nich denken kann; das ist weil man Gott ohne Gott nicht denken kann, oder weil das kein Gott sein würde, dem man die Vorstellung seiner selbst nehmen wollte.

§ 8.

Man kann dieses Wesen ein Bild Gottes nennen, aber ein identisches Bild.

§ 9.

Je mehr zwei Dinge mit einander gemein haben, desto grösser ist die Harmonie zwischen ihnen. Die grösste Harmonie muss also zwischen zwei Dingen sein, welche alles mit einander gemein haben, das ist, zwischen zwei Dingen, welche zusammen nur eines sind.

§ 10.

Zwei solche Dinge sind Gott und der Sohn Gott, oder das identische Bild Gottes; und die Harmonie, welche zwischen ihnen ist, nennt die Schrift, den Geist, welcher vom Vater und Sohn ausgehet.

§ 11.

In dieser Harmonie ist alles, was in dem Vater ist, und also auch alles, was in dem Sohne ist; diese Harmonie ist also Gott.

§ 12.

Diese Harmonie ist aber so Gott, dass sie nicht Gott sein würde, wenn der Vater nicht Gott und der Sohn nicht Gott wären, und dass beide nicht Gott sein könnten, wenn diese Harmonie nicht wäre, das ist: alle drei sind eines.

§ 13.

Gott dachte seine Vollkommenheiten zertheilt, das ist, er schafte Wesen, wovon jedes etwas von seinen Vollkommenheiten hat; denn um es nochmals zu wiederholen, jeder Gedanke ist bei Gott eine Schöpfung.

§ 14.

Alle diese Wesen zusammen, heissen die Welt.

§ 15.

Gott könnte seine Vollkommenheiten auf unendliche Arten zertheilt denken; es könnten also unendlich viel Welten möglich sein, wenn Gott nicht allezeit das vollkommenste dächte, und also auch unter diesen Arten die vollkommenste Art gedacht, und dadurch wirklich gemacht hätte.

§ 16.

Die vollkommenste Art, seine Vollkommenheiten zertheilt zu denken, ist diejenige, wenn man sie nach unendlichen Graden des Mehrern und Wenigern, welche so auf einander folgen, dass nirgends ein Sprung oder eine Lücke zwischen ihnen ist, zertheilt denkt.

§ 17.

Nach solchen Graden also müssen die Wesen in dieser Welt geordnet sein. Sie müssen eine Reihe ausmachen, in welcher jedes Glied alles dasjenige enthällt, was die untern Glieder enthalten, und noch etwas mehr; welches etwas mehr aber nie die letzte Gränze erreicht.

§ 18.

Eine solche Reihe muss eine unendliche Reihe sein, und in diesem Verstande ist die Unendlichkeit der Welt unwidersprechlich.

§ 19.

Gott schaft nichts als einfache Wesen, und das Zusammengesetzte ist nicht als eine Folge seiner Schöpfung.

§ 20.

Da jedes von diesen einfachen Wesen etwas hat, was die andern haben, und keines etwas haben kann, welches die andern nicht hätten, so muss unter diesen einfachen Wesen eine Harmonie sein, aus welcher Harmonie alles zu erklären ist, was unter ihnen überhaupt, das ist, in der Welt vorgehet.

§ 21.

Bis hieher wird einst ein glücklicher Christ das Gebiethe der Naturlehre erstrecken: doch erst nach langen Jahrhunderten, wenn man alle Erscheinungen in der Natur wird ergründet haben, so dass nichts mehr übrig ist, als sie auf ihre wahre Quelle zurück zu führen.

§ 22.

Da diese einfache Wesen gleichsam eingeschränkte Götter sind, so müssen auch ihre Vollkommenheiten den Vollkommenheiten Gottes ähnlich sein: so wie Theile dem Ganzen.

§ 23.

Zu den Vollkommenheiten Gottes gehört auch dieses, dass er sich seiner Vollkommenheit bewusst ist, und dieses, dass er seinen Vollkommenheiten gemäss handeln kann; beide sind gleichsam das Siegel seiner Vollkommenheiten.

§ 24.

Mit den verschieden Graden seiner Vollkommenheiten müssen also auch verschiedene Grade des Bewusstseins dieser Vollkommenheiten und der Vermögenheit derselben gemäss zu handeln verbunden sein.

§ 25.

Wesen, welche Vollkommenheiten haben, sich ihrer Vollkommenheiten bewusst sind, und das Vermögen besitzen, ihnen gemäss zu handeln, heissen moralische Wesen, das ist solche, welche einem Gesetze folgen können.

§ 26.

Dieses Gesetz ist aus ihrer eigenen Natur genommen, und

kann kein anders sein, als: handle deinen individualischen Vollkommenheiten gemäss.

§ 27.

Da in der Reihe der Wesen unmöglich ein Sprung stattfinden kann, so müssen auch solche Wesen existiren, welche sich ihrer Volkommenheiten nicht deutlich genug bewusst sind, . .

. . . .

Dit stuk geeft aanleiding tot verschillende opmerkingen.

Men kan in de eerste plaats vragen: wat heeft Lessing daarmede bedoeld? Was het zijn plan uit zuivere redebegrippen het bewijs te leveren voor de kerkelijke drieëenheidsleer? In dat geval kon hij zich zelven niet ontveinzen, hoe weinig zijne constructie van de verhouding tusschen Vader, Zoon en Geest overeenkwam met de kerkleer over de drievuldigheid der personen in de eenheid van het goddelijk wezen. Maar er is geen grond om te meenen, dat hij wezenlijk het triniteitsdogma wijsgeerig heeft willen bewijzen. Integendeel men mag ook hier te pas brengen, wat hij later zelf van eene soortgelijke poging tot verklaring of tot rechtvaardiging der triniteitsleer heeft gezegd. In § 73 van de „Erziehung des Menschengeschlechts" komt een wel niet geheel gelijke, maar toch zeer gelijkende behandeling van hetzelfde onderwerp voor [1]). Daar dient zij als voorbeeld, hoe de openbaringswaarheden bestemd zijn om den geest op het spoor te brengen van hoogere redewaarheden. Zoo kan de triniteitsleer strekken om het menschelijk verstand, na eindelooze afdwalingen rechts en links, te leiden op den weg tot het inzicht, dat God onmogelijk op dezelfde wijze Een kan zijn, waarop de eindige dingen één zijn, dat zijne eenheid een

---

[1]) Hebler heeft *Lessing-Studiën* p. 26—86 verschil en overeenkomst tusschen „Christ. der Vernunft" en § 73 van de „Erz. des Menschengeschlechts" zeer nauwkeurig nagegaan, naar aanleiding van een uitdrukking van L. zelven in een brief aan Mendelssohn van 1 Mei 1774, waarin hij zijne vroegere speculatie over de Triniteit, zijne „ehemalige Grillen" noemt. Het resultaat van Hebler is, dat L. wel in de „Erziehung" zijne vroegere deductie weer heeft opgevat maar met dit onderscheid, dat hij nu den schijn vermeed, alsof hij het geheele dogma of de substantie daarvan wilde rationaliseeren, terwijl voorts die § 73 niet zoozeer diende om zijne eigene meening te formuleeren, als wel om den lezer op den weg te brengen, waarop hij zelf ook over het platte begrip van de eenheid Gods was heengekomen.

transscendentale eenheid moet wezen, die een soort van meervoudigheid niet uitsluit. Men zou tot verklaring van Lessings handelwijze hetzelfde kunnen aanvoeren, wat hij antwoordde op de beschuldiging tegen Leibnitz ingebracht, dat deze, om zijne philosophie algemeen ingang te doen vinden, haar zocht aan te passen aan de leerstellingen van alle partijen, door namelijk in die dogmata een bruikbaren zin te leggen en ze dan met zijn eigen systeem te vergelijken. Leibnitz, zegt Lessing, was er de man niet naar om voor de maan een pak te willen maken Hij deed juist het tegenovergestelde van hetgeen men hem ten laste legt, hij paste de heerschende leerstellingen aan zijn eigen systeem aan. Hij sloeg, bij zijn onderzoek der waarheid, nooit acht op de aangenomen meeningen, maar in de vaste overtuiging, dat geen meening aangenomen kon zijn, die niet van een of andere zijde waar was, keerde hij elke meening zoo lang om, tot hij die zijde aan haar gevonden en zichtbaar gemaakt had. Hij sloeg uit kiezel vuur, maar hij verborg zijn vuur niet in het kiezel [1]). Zoo mogen wij ook aannemen, dat het Lessing bij zijne constructie van de triniteit, niet te doen is geweest om, op de wijze der Wolfianen, louter de formeele denkbaarheid van het kerkelijk dogma te betoogen, veel minder nog om een eigenlijk philosophisch bewijs voor de waarheid van de kerkelijke drieëenheidsleer te leveren, maar dat hij heeft willen aantoonen, hoe in dat dogma, dat door de mannen der Aufklärung als onzinnig werd verworpen, een kern van waarheid lag opgesloten, die door het wijsgeerig denken in hare waarde moest worden erkend; hoe er meer philosophie stak in het begrip van een drieëenig God, dan in de plat-numerieke eenheid van den God van het Deïsme.

Eene andere vraag is: welke waarde aan dat philosophema van Lessing toekomt? Is het zuiver gedacht naast de zelfverdubbeling Gods in den Zoon eene andere te plaatsen in de wereld? Als de goddelijke volmaaktheid gedacht wordt ontleed in hare deelen, kan dan de som van deze deelen nog de reflex geacht worden van de volmaaktheid Gods? Als het zelfbewustzijn Gods, volgens § 23, genomen wordt als punt van uitgang en niet gesteld worden als resultaat van het wereldproces, als m. a. w een theïstische en niet een pantheïstische wereldbeschouwing

[1]) Leibnitz von den ewigen Strafen, X, p. 155.

wordt gevolgd, welke werkelijkheid wordt dan aan de wereld toegekend? Geeft het scheppend-denken van God aan het door Hem gedachte werkelijkheid buiten Hem [1])? Deze en een aantal soortgelijke vragen rijzen bij den lezer op, als hij zich rekenschap tracht te geven van de eigenlijke bedoeling des auteurs. Het zou niet licht vallen op elke van die een volkomen bevredigend antwoord te geven. Mij althans komt het voor, dat er hier aanleiding is tot menige bedenking. Maar het is niet noodig, dat wij ons daarbij langer ophouden. Het is ons toch niet te doen om Lessings denkwijze over dit ééne dogma, maar om het standpunt, waarop hij zich bij de behandeling der metaphysische vragen plaatste. Daarover kan men met genoegzame zekerheid oordeelen, ook zonder dat men verder in zijne trinitarische constructie doordringt.

Terwijl Hettner „das Christenthum der Vernunft" rekent onder die „sophitischen Fechterkünststückchen der speculativen Theologie" [2]) die toen in de mode waren, maar door hem spoedig zijn verlaten, tracht daarentegen Stahr [3]) reeds in dit stuk analogieen met het Spinozisme aan te wijzen. Het een schijnt mij even onwaar als het ander. Er kan, dunkt mij, geen twijfel bestaan aangaande het karakter van Lessings bespiegeling. Het is Leibnitzianisme. Zoo oordeelt ook Kuno Fischer, die [4]) van deze stellingen zegt, dat zij „in den kürzesten Grundzügen die Hauptlehren des leibnitzischen Systems umschreiben". Hetzelfde wordt door Guhrauer [5]) aldus uitgedrukt, dat bij het lezen van

---

[1]) Over de werkelijkheid der dingen buiten God, bestaat een ander stuk van Lessing, XI a. p. 183, waarop wij later terug komen.

[2]) t. a. p, III. 2 p. 586.

[3]) t, a. p. II, p. 198.

[4]) t. a. p. p. 30.

[5]) *Lessing's Erz. des Menschengesch.* p. 74. Op de aangehaalde woorden laat Guhrauer volgen: „Wie gesagt der Kenner der Geschichte der Philosophie wird in Lessing's Welt als göttlicher Schöpfung oder Gedanke d. h. als System der göttlichen Ideen oder Einzelschöpfungen in ihrem Zusammenhange, beim ersten Blicke Leibnitz wiederfinden, mit seinen Monaden, ihrer innern Unendlichkeit, dem Gesetze ihrer Spontaneität und Continuität, so wie ihrer Harmonie; endlich mit den spezifischen Kriterion der Erkenntniss nach Graden, als dem allgemeinen Maasse aller geschaffenen Wesen, besonders der moralischen, als gleichsam „„eingeschränkter Götter"" Mit einem Wort, das *principium individuationis* in Lessing's System beruht auf Leibnitz'scher Basis. Fast jeder § bestätiget dies im Besondren."

het „Christ. der Vernunft" aanstonds in het oog valt: "der unverkennbare Typus Leibnitz'scher Ontologie und Naturphilosophie." Ik zou ook niet weten, waar hier een kenmerk van Spinozisme te vinden ware [1]). En de methode en de voorstellingen zijn daaraan vreemd. Daarentegen herinnert alles aan Leibnitz. Reeds de poging om de idee van een kerkelijk dogma philosophisch te construeeren, is geheel in zijn geest. Dan de opvatting van de schepping als geheel van al de „einfache Wesen", de belichaamde gedachten Gods of „eingeschränkte Götter", zoo als hij ze noemt, in hun onderlinge wezenseenheid, waarop de Harmonie rust, die alles verklaart wat in de wereld voorvalt, in hun opklimmende reeks van het laagste tot het hoogste met correspondeerende mate van intellectueelen en zedelijken aanleg, — wat is het anders dan de groote gedachte van Leibnitz' monadenleer? Ook hier het principium individuationis als basis der wereldbeschouwing, de eenheid en verscheidenheid van al het bestaande als de verklaring van het physisch en zedelijk ontwikkelingsproces. Ook het theïstisch Godsbegrip dat aan de geheele voorstelling ten grondslag ligt en in § 23 bepaald wordt uitgesproken, voegt in het systeem van Leibnitz [2]). In één opzicht wordt een fout van Leibnitz gecorrigeerd, nam. in de erkenning van de noodwendigheid der bestaande wereld. In § 15 wordt de mogelijkheid van een andere wereld beperkt tot de denkbare mogelijkheid van een andere verdeeling der goddelijke volmaaktheden; dus niet, zoo als bij Leibnitz, de mogelijkheid eener andere wereld, maar alleen die van een andere ordening in de wereld toegelaten; maar ook die denkbaarheid van een andere ordening wordt gelijktijdig weer opgeheven door de bepaling, dat God alleen het volmaakste denken kon, en er dus voor Hem reëel geen andere wereld mogelijk was dan de bestaande. Hierin is een verschil met Leibnitz, maar juist zulk een verschil, dat de gelijkheid der grondbeschouwing nog sterker doet uitkomen.

Het geheele stuk is te fragmentarisch, dan dat men daaruit een bepaald philosophisch systeem van Lessing zou kunnen opbouwen. Het is ook zeer twijfelachtig of hij reeds toen, indien ooit, een afgerond systeem zal hebben gehad. Het eenige, wat

---

[1]) Verg. ook H. Ritter, t. a. p. p. 25—29.

[2]) Kuno Fischer over het Theïsme van Leibnitz. t. a. p. p. 405—409.

men uit deze theses kan afleiden, is, tot welke richting, tot welke school in de philosophie hij in dien tijd gerekend moet worden. Het is de philosophie van Leibnitz, die de grondslag van zijne wereldbeschouwing uitmaakt. Zoowel de theologie als de cosmologie zijn geheel naar haar gevormd.

Onder Lessings geschriften komt er een voor van 1755 [1]), dat, al bevat het geene bijdrage voor de kennis van zijn eigen denkwijze, toch toont, dat hij zich voortdurend met philosophische onderwerpen bezig hield. Het is het antwoord door hem, gemeenschappelijk met Mendelssohn, geschreven, maar niet ingezonden op een prijsvraag van de koninklijke pruisische academie van wetenschappen. De academie had verlangd een onderzoek van het systeem van Pope, dat in de stelling: alles is goed! vervat is. De twee jeugdige literatoren drijven vrij onbarmhartig den spot met het geleerde lichaam, dat een dichter tot wijsgeer trachtte te promoveeren, en dan nog wel uit zulke eene vage stelling als dát, „alles is goed" een geheel systeem wilde zien afleiden. Maar daarbij verliezen zij de vraag zelve niet uit het oog. Nadat eerst die uitspraken van Pope bijeengebracht zijn, die zijne wereldbeschouwing het scherpst beschrijven, worden ze vergeleken met de philosophie van Leibnitz, zoo als die in de Theodicee is ontwikkeld. De conclusie is, dat Pope veel meer aan anderen, met name aan Shaftesbury en aan het werk van King, „de origine mali" ontleend heeft dan aan Leibnitz. Die vergelijking is zeer objectief gesteld, zoodat zij weinig verraadt aangaande de eigene denkwijze der schrijvers. Slechts hier en daar een enkele wenk, bijv. waar hij [2]) het aan God toegekende vermogen om even goed een andere even goede wereld te kiezin, een „leere Grille" noemt. Evenzoo blijkt hier reeds van bekendheid met Spinoza. De woorden van Pope:

> All are but parts of one stupendous whole,
> Whose body Nature is, and God the soul;

waren door Crousaz voor Spinozisme verklaard. Hiertegen wordt opgemerkt, dat die vergelijking van God en de natuur met ziel en lichaam niet in de philosophie van Spinoza te huis behoort.

---

[1]) Pope, ein Metaphysiker! V. p. 1 vg. (Lachm. V. p. 1).
[2]) t. a. p. V, p. 29.

Maar reeds genoeg over een stuk, dat voor ons onderzoek te weinig oplevert om er langer bij stil te staan, en dat men zelf lezen moet om te genieten van de ironie, waarmede het is geschreven. De goede Mendelssohn moge medegewerkt hebben aan het verzamelen van de materie, niemand die hem en zijn vriend kende zal hem voor den eigenlijken schrijver gehouden hebben.

„UEBER DIE ENTSTEHUNG DER GEOFFENBARTEN RELIGION" [1]) schreef waarschijnlijk Karel Lessing boven een blad, dat hij in de nalatenschap van zijn broeder vond en waarop eenige, zelfs nog niet eens genummerde paragraphen te lezen waren. Geen jaartal wees aan in welken tijd Lessing ze op het papier had gebracht, maar waarschijnlijk behooren ze nog tot den tijd vóór zijne verplaatsing naar Breslau, dus vóór 1760. De inhoud is deze. Ieder mensch heeft den aanleg tot natuurlijke godsdienst, die bestaat in het erkennen van een God, het zoeken van waardige begrippen over Hem en de regeling van denken en leven naar die begrippen. Maar daarin is een groote verscheidenheid onvermijdelijk en die wordt een bezwaar, zoodra men, in het belang der maatschappij, de godsdienst tot iets gemeenschappelijks wil maken, Dan moeten er eenige conventioneele begrippen en dingen worden vastgesteld, aan welke men dezelfde waarde en noodwendigheid toekent, die de natuurlijke godsdienst uit zich zelve heeft. Zoo ontstaat een positieve godsdienst, die hare sanctie verkrijgt van het gezag van den stichter, die het voorstelt, alsof het conventioneele in haar even zeker van God komt door zijne bemiddeling, als het wezenlijke in haar onmiddellijk voortvloeit uit ieders rede. Zulk een positieve godsdienst heeft hare waarheid in hare onontbeerlijkheid en men kan zeggen, dat alle positieve en geopenbaarde godsdiensten even waar en even valsch zijn; even waar, in zoo verre het bij allen even noodwendig is geweest, zulke conventioneele dingen vast te stellen; even valsch, daar dat conventioneele het wezenlijke, waaraan het is toegevoegd, verzwakt en verdringt. De beste positieve godsdienst is die, welke de minste conventioneele toevoegselen bevat en den goeden invloed van de natuurlijke godsdienst het minst belemmert......

---

[1]) XI. b. p. 247. (Lachm. XI, 607).

Hier breekt midden in het betoog het stuk af. Het is mogelijk, dat een volgende § bestemd was, om uit het voorgaande te besluiten tot de hoogere waarde van het Christendom, maar het is, hier althans, niet uitgesproken.

Het valt aanstonds in het oog, tot welke geestesrichting dit opstel behoort. Het is de gewone kritiek op het ontstaan van alle positieve godsdienst, zooals die eerst door het Engelsche Deïsme, later door de Duitsche Aufklärung werd uitgeoefend. Alleen verdient het onze aandacht, dat Lessing niet vervalt in de fout, die daarbij zoo dikwijls werd begaan, om het conventioneele in de godsdienst af te leiden uit moedwillig priesterbedrog. Hoewel hij het wezenlijke van het onwezenlijke onderscheidt, erkent hij toch ook voor het laatste een zekere noodwendigheid, waardoor het recht van bestaan naast het wezenlijke verkrijgt.

Ik heb op dit stuk even opmerkzaam gemaakt, omdat het een aanwijzing bevat, in welke verhouding hij zich in den tijd, waarin zich zijne philosophische denkwijze meer en meer begon vast te zetten, bevond tegenover de zoogenaamde positieve godsdienst. Onverschillig lieten hem de godsdienstvragen niet. Integendeel. Hij volgde met belangstelling de theologische polemiek. Zelf verhaalt hij in de „Bibliolatrie" [1]), dat, aangezien in den besten tijd van zijn leven, geschriften voor en tegen de godsdienst aan de orde van den dag waren, hij alles verslond wat hem van beide zijden in handen kwam, maar met weinig bevrediging. Het ging hem daarbij zoo, dat hoe bondiger de een hem het Christendom wilde bewijzen, hij zooveel te meer aan het twijfelen geraakte. Hoe moedwilliger daarentegen de ander het wilde vertreden, des te meer gevoelde hij zich geneigd, het ten minste in zijn hart te handhaven. Maar hij deed meer dan lezen wat anderen gaven. Hij zocht zelf naar een welgegronde overtuiging. Wij vinden hem in diën tijd bezig met de geschriften van Jordanus Bruno, van Campanella, van Cardanus, maar waarschijnlijk vingen ook toen reeds zijne patristische studiën aan, met wier behulp hij zocht te ontdekken: „quid liquidum sit in causa Christianorum," Het kan zijn, dat, zoo als sommigen stellen, ook nog tot deze periode zou behooren het uitvoerig concept van eene verhandeling: „Von der Art und Weise der

[1]) XI, b. p. 170.

Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion" [1]), waarin, met veel literarische kennis, de voorspoedige verbreiding van het Christendom uit zuiver menschelijke factoren wordt verklaard, in tegenoverstelling en tot bestrijding van die opvatting, die aan die voorspoedige uitbreiding een bewijs voor het goddelijk karakter van het Christendom zoekt te ontleenen. Ook hierin komt aan het licht, wat van nu af al zijn theologischen arbeid kenmerkt, dat hij gebroken heeft met het gansche supranaturalisme, met het kerkelijk openbaringsgeloof en al wat daarmede samen hangt. Zijne vrienden in de kringen der Aufklärung achtten het verlies niet groot. Immers het nieuwe licht van de redelijke godsdienst straalde zoo helder, dat niemand, die zich daarin had verlustigd, de nevelen van het kerkelijk bijgeloof terug kon wenschen. Lessing alleen kon in die opgewondenheid over het redechristendom niet deelen, Men wist eigenlijk niet, zeide hij, waar daarin het Christendom zat en waar de rede. Hij doorzag het gemis aan philosophischen grondslag en aan ernstige kritiek, de halfheid en beginselloosheid van dat hooggeroemde redegeloof, en hij had den moed, tot groote ergernis van zijne vrienden, daarenboven de voorkeur te geven, aan de oude, consequente orthodoxie. Zij kon hem evenmin bevredigen, maar zij was iets, zij had een karakter, en, wat bij hem niet het minste gold, zij verblindde ten minste niet voor de kloof tusschen gelooven en denken. Was die kloof te dempen? Was de godsdienst te vereenigen met de wijsbegeerte? Die vraag bleef hem bezig houden, en eenzaam ging hij voort op den weg van onderzoek, verder dan een zijner vrienden, zelfs Mendelssohn, in staat was hem te volgen.

(*Slot in het volgend Stuk*).

L. W. E. RAUWENHOFF.

[1]) XI. a. p. 87—104. (Lachm. XI, p. 64).

BOEKBEOORDEELINGEN.

Dr. J. J. van Oosterzee. *Oratio de Religione Christiana, optima verae humanitatis magistra.* 1869.

Toen de couranten het onderwerp mededeelden, waarover Prof. van Oosterzee gesproken had bij de overdracht van de Rectorale waardigheid, voelde ik mijne nieuwsgierigheid geprikkeld naar de wijze, waarop de redenaar, zonder verloochening van de humaniteit, de historisch-kritische opvatting van het christendom, die men de „moderne theologie" noemt, ter sprake zou hebben gebracht. Wel heeft de hoogleeraar ook hun, die hem, zooals ik, alleen maar uit zijne geschriften kennen, overvloedige aanleiding gegeven, om aan hem fijnere beschaving van geest en gemoed toe te schrijven dan eigen is aan een deel van zijn medestanders op theologisch en kerkelijk gebied. Maar het feit, bij voorbeeld, dat schrijvers van pamfletten als „de ontgroening van een modern student" of hoe de titel anders moge luiden, in de orthodoxe kringen te Utrecht schijnen te kunnen behooren onder de geachte menschen, wekt het vermoeden, dat dáár de verzoeking tot een verwildering van geest en gemoed, die evenmin humaan als christelijk is, ondragelijk zwaar moet zijn. Gaarne geef ik daarom de verzekering, dat van Oosterzee zich gewacht heeft voor de klip die hem dreigde, en met een goed geweten zijne oratie ter recensie in ons Tijdschrift kon doen inzenden. Indien ik hem aan de letter wilde vasthouden, zou ik kunnen zeggen, dat ons Tijdschrift met betrekking tot die Oratie een volkomen onzijdig terrein is, want dat hij onze opvatting van het christendom geheel onbesproken laat blijven. Waar hij toch spreekt van „naturalismus hodiernus" en van „hen qui, etsi optimo certe consilio, religionem

Christianam ita, sit venia verbo, *humanizare* student, ut deinceps humanitatis non medicina tantum, sed pure naturalis fructus habenda sit", dáár zijn wij wel bedoeld maar niet genoemd. Wat beteekent op het deïstisch-supranaturalistische standpunt van van Oosterzee een „pure naturalis fructus"? Hij zegge niet: mijn supranaturalisme is niet deïstisch, want in den term „pure naturalis fructus", waarmede hij aanduidt, wat hem het zuiver menschelijke is, ligt de ontkenning van Gods alomtegenwoordig leven in het heelal als een permanent werkzaam leven reeds opgesloten. Nu dan, wat beteekent die term? Een menschelijk, en wel een menschelijk geestelijk leven, dat bestaat, gedurende den gewonen, door een ingrijpen van God niet afgebroken, loop der dingen, ganschelijk buiten eenigen samenhang met het alomtegenwoordige leven Gods en buiten eenigen invloed van dat leven Gods, en hetwelk dan gezegd wordt in dit zijn, uit wijsgeerig oogpunt onzinnig, isolement de humaniteit te kunnen voortbrengen als een vrucht van zijnen arbeid op eigen hand. Deze anthropologie van het deïsme behoort bij ons tot de geschiedenis van de wetenschap en niet tot haren hedendaagschen inhoud. Het is dus eigenlijk dezelfde welwillendheid, als die men bij het aannemen van brieven inachtneemt, waarvan het adres fouten behelst in de spelling van onzen naam of de uitdrukking van onze titels, wanneer wij bij de woorden „naturalismus hodiernus" als naar tot ons gerichtte woorden luisteren, en ze niet even onopgemerkt laten voorbijgaan als de benamingen van „ongeloovigen" en „godloochenaars", waarmede sommige schrijvers, die aan heeren en boeren, welke zelven niet nadenken, bericht geven omtrent de moderne wetenschappelijke overtuigingen, ons liefst plegen aan te duiden. Aan de letter dan wil ik den hoogleeraar niet houden, en hem wil ik alle eer geven voor de standvastigheid, waarmede hij, zelfs tegenover de moderne richting, het karakter der humaniteit heeft weten te bewaren.

De gang der redevoering is deze, dat *eerst* wordt betoogd, hoe de christelijke godsdienst, omnibus *esse potest* vera humanitatis Magistra; *dan*, dat zij dit *revera fuit*, *daarna*, dat zij dit *etiamnunc perpetuo est*, *eindelijk*, dat zij dat *manere debet*. De eigenlijke strekking dezer oratie kunnen wij, dunkt mij, opmaken uit de definitie van de Religio Christiana, waarmede zij aanvangt. „*Religionis Christianae* mentionem injicientes, nequaquam hanc vocem significatione mere *subjectiva* accipimus de sensu religioso, cuius

homini innato, a Jesu Nazarethano vitâ verbisque excitato, atque nunc in mundo Christiano ita vigente, ut fere ubivis Religio, sive ut melius dicam religiositas hujus Jesu dominare inceperit. De Religione *objectivo* sensu hîc sermo est, i. e. de Dei cultu spirituali, quem Jesus Christus, Dei Filius, hominum Conservator, divinitus missus, hac in terrâ ipse fundavit, mox vero, Ecclesiae caput vivens et agens, per verbum et spiritum ubicumque condere pergit". Er zijn, die de ware humaniteit als het doel voorstellen naar welks bereiking de menschelijke maatschappij in 't algemeen en in 't bijzonder ieder mensch moet leeren streven, maar die, met een beroep op geschiedenis en ondervinding, aan de christelijke godsdienst de macht ontzeggen om die humaniteit te kweeken. In deze weigering om de christelijke godsdienst de beste leermeesteres der ware humaniteit te noemen ligt de stelling opgesloten, dat het christendom *objectivo sensu*, waar van Oosterzee over spreekt, niet *de* waarheid is. Zij houden zich overtuigd, en *hierin* zijn wij het met hen eens, dat hetgeen van Oosterzee bedoelt met „Jezus Christus", „Dei Filius", „divinitus missus", „Ecclesiae caput vivens et agens", geen uitdrukkingen zijn, die reëele werkelijkheden vertegenwoordigen, maar oorspronkelijk *begrippen* of *voorstellingen*, die in belijders van het christendom, onder den invloed der religieuse fantasie, ontstonden, en die hun, en vervolgens aan de overgroote meerderheid onder de christenen tot op onzen leeftijd, toeschenen den aard en den oorsprong van het christendom zóó bevredigend te verklaren, dat zij in die begrippen of voorstellingen de waarheid volkomen juist afgespiegeld zagen. Konden die humanisten vrede hebben met van Oosterzee's definitie, zij zouden dan natuurlijk hun gevoelen, dat het christendom de beste leermeester der humaniteit niet is, aanstonds laten varen. Want heeft het christendom werkelijk dat *bovennatuurlijk-goddelijk* karakter, hetwelk Prof. van Oosterzee er aan toeschrijft, dan is er maar keuze tusschen twee. Men moet dan den twijfel aan de mogelijkheid, dat het voor de ontwikkeling van humaniteit niet gunstig zou zijn een laakbare dwaasheid noemen, òf men moet stellen, dat humaniteit niet van zoo groote waarde is, en het christendom dus niets van zijn alles overtreffend goddelijk karakter verliest, al moet men erkennen, dat tot nog toe het christelijk geloof niet belet heeft, dat de christenheid in massa — men denke slechts aan de onafgebroken ketterjacht in

eigen boezem en de zoo langzaam veldwinnende emancipatie van de Joden, — alles behalve beminnelijk en humaan was. Ten aanzien van die humanisten zou de hoogleeraar, nu hij zijne supranaturalistische verklaring van het christendom eenvoudig poneert, zich aan een petitio principii schuldig maken, die wij hem zonder noodzakelijkheid niet mogen toeschrijven. Omschrijft hij desniettemin den aard van zijn redevoering als *thetiesch* en *apologetiesch*, dan moet hij toch tegenstanders op het oog hebben. Dezen zijn niet de orthodoxe geestverwanten, want die zijn het natuurlijk volkomen met hem eens. Er blijven over de confessioneelen en wij modernen. Ik geloof echter niet, dat de confessioneelen op humaniteit aanspraak maken. Gaarne aan ieder de eer gevende die aan ieder toekomt, wil ik dit toeschrijven aan de meerdere zuiverheid en consequentie van hunne orthodoxie, in vergelijking met die van den Utrechtschen hoogleeraar. Aan het begrip van humaniteit kleeft te veel menschelijks, voor wie het menschelijk geslacht, ten gevolge van Adam's val, door een radicaal bederf is aangetast, hetwelk overwonnen moet worden door het bovennatuurlijk uit den hemel nedergedaalde zaad van de wedergeboorte tot een nieuw schepsel. Wij modernen zijn dus de rationeel alleen mogelijke tegenstanders, voor wie van Oosterzee apologetiesch optreedt. Dit blijkt ook daaruit, dat wij bedoeld worden met de reeds boven aangehaalde naturalisten „qui, optimo certe consilio, religionem christianem humanizare student", en ook uit de tegenstelling, waarin de redenaar zijn christendom *objectivo sensu* plaatste met de „religiositas Jesu". Uit een en ander volgt, dat de stelling, waarvan Prof. van Oosterzee in zijn Rectorale oratie de verdediging op zich nam, deze is: dat de echte christelijke godsdienst, dat is: de christelijke godsdienst in den orthodoxen vorm, waarin van Oosterzee haar belijdt, de beste leermeesteres is van de ware humaniteit. Voor ons heeft de voorop geplaatste definitie van het christendom niet het karakter van een petitio principii. Immers hierin staan wij aan de zijde van van Oosterzee, dat ook wij de christelijke godsdienst voor de beste leermeesteres van ware humaniteit houden. Ons verschil ligt in de omschrijving van het wezen en den oorsprong van de christelijke godsdienst. In plaats dat van Oosterzee nu, ter verdediging van zijn standpunt tegenover het onze, een wetenschappelijke ontvouwing en rechtvaardiging van zijn orthodoxe

zienswijze gaf (waarvoor wij ons intusschen aanbevolen houden), beproefde hij, en met volle recht, een zijdelingsch betoog. Dit namelijk, dat de macht, die aan het christendom in dezen orthodoxen vorm moet worden toegekend, om de ware humaniteit aan te kweeken, de waarheid van het christendom, bepaaldelijk in dezen orthodoxen vorm, in het licht stelt.

Tegen deze karakteristiek van de strekking der oratie, zou van Oosterzee eenige bedenking kunnen hebben. Hij zou kunnen zeggen, dat hij niet over het christendom volgens deze of gene opvatting, niet over zijn christelijke orthodoxie spreekt, maar *over de* OBJECTIEVE *christelijke godsdienst*. Ter ontzenuwing van deze bedenking is een antwoord op de vraag, wat die uitdrukking religio christiana objectivo sensu dan toch wel beteekent, niet onvruchtbaar. De christelijke godsdienst bestaat uit leerstellingen, gemoedstoestanden en wilsneigingen. Dit zijn al te gader dingen, die nergens anders werkelijkheid en leven hebben dan in menschenzielen, die deze leerstellingen denken, deze gemoedstoestanden gevoelen en deze wilsneigingen bezitten. Is er nu ergens nog een plaats in het heelal, buiten levende menschenzielen, hetzij in den hemel of op aarde, waar het christendom IS, waar het WERKELIJKHEID HEEFT? Dr. van Oosterzee zegt misschien: ja, het christendom is *objectivo sensu* neergelegd in het Nieuwe Testament. Wat is echter het geval? Er zijn in den Bijbel *in de werkelijkheid* niets anders dan afdruksels van drukletters, TOTDAT die geschriften onder het bereik van menschenoogen zijn gekomen; en wanneer die oogen dan toebehooren aan menschen, die in hun ziel, dus in hun subjectiviteit, de toestanden beleven van hetgeen Paulus bedoelt met „den geestelijken mensch", dan ontstaat in hun ziel de kennis van hetgeen die schrijvers uit vroegeren tijd als christelijk aanbevelen. Plaats een Bijbelmagazijn op een onbewoond eiland. Zoodra gij en uwe metgezellen het eiland weder verlaten hebt zoodat het weer onbewoond blijft, dan neemt gij vertrekkende het gansche christendom meê, omdat het geen andere wijze van existentie heeft, dan de existentie van toestand van geest en gemoed. Maar herneemt de hoogleeraar, het christendom heeft zijne objectiviteit, buiten de menschelijke subjecten, in God die het wil en in het verheerlijkt Hoofd der gemeente, die het „per verbum et spiritum ubicumque condere pergit." Goed, maar het christendom, gedacht als bestaande in

God en in den verheerlijkten Jezus buiten den subjectiven menschelijken toestand, bestaat dan in God en in Christus *ideëel*, als een geheel van gedachten omtrent den weg der zaligheid, dat eerst uit de kategorie van gedachten overgaat in de kategorie van het *verwezenlijkte reëele* door het feit, dat menschelijke subjecten het gaan beleven. Maar nog zal van Oosterzee niet toegeven. Dit is toch objectief aan de christelijke godsdienst, zal hij zeggen, dat er door het lijden en sterven van Jezus een feitelijke verandering in Gods oordeelen over de zondaars is gekomen, zoodat hij ze sedert het kruis op Golgotha als kinderen kan aannemen. En vervolgens: het christendom is door historische gebeurtenissen van gansch buitengewonen en daarom goddelijken aard, door wonderen namelijk, onder de menschen gevestigd. Wij moeten echter doen opmerken, *vooreerst*, dat die voldoening aan Gods strafeischende gerechtigheid en de wonderen, gesteld dat een en ander werkelijk had plaats gehad, niets anders zijn dan *voorbereidingen* tot de christelijke godsdienst, feiten, waarop de geboorte van christelijke godsdienst in zielen van menschen nu volgen moest. En, *ten tweede*, van Oosterzee zal de algemeene stelling niet weerspreken, dat al wat *verleden* is opgehouden heeft te ZIJN, dat er niets *reëels* meer van overig is, dan voor zoo ver het *nawerking* heeft in opgevolgde dingen en toestanden. Die voldoening en die wonderen kunnen dus geen andere objectiviteit meer bezitten dan deze, dat zij door subjecten worden waargenomen als deel uitmakende van de overtuigingen, die tot het eigen geestelijk leven of dat van andere menschen uit vroeger en later tijd behooren; de voldoening, als een beweegreden tot de gerustheid, waarmede vertrouwen wordt gesteld op Gods vergevende genade, en de wonderen, als beweegredenen tot het geloof aan Gods vrije, ook aan Zijne gewone ordeningen in de schepping niet gebonden, oppermacht. En vragen wij nu ten slotte, hoe weet van Oosterzee, dat God de christelijke godsdienst zóó wil, als van Oosterzee haar belijdt, en dat het dit zijn orthodox geloof is, hetwelk Christus steeds voortgaat met te stichten in hoofden en harten? Dan is het antwoord: *zóó, met deze overtuigingen verbonden, leeft de christelijke godsdienst in zijn geest en in zijn gemoed.* Ik meen aangetoond te hebben, dat de door den redenaar gemaakte tegenstelling van religio christiana *objectivo sensu* en „religiositas Jesu" niets meer is dan eene tegenstelling van christelijke godsdienst

naar de orthodoxe opvatting en christelijke godsdienst naar de moderne zienswijze door middel van een formule, die in de Utrechtsche Domkerk dieper indruk zou gemaakt hebben dan in de Academische gehoorzaal. Wanneer de hoogleeraar zijn gevoelen ook nog aldus laat uitkomen, dat hij spreekt van de religio christiana als *objective patefactam et subjective fidelium cordibus insculptam*, dan onderscheidt hij in twee, elkander opvolgende, gebeurtenissen, wat maar één gebeurtenis is. Eerst in dien oogenblik en in de mate, dat in een subject inzicht in het ter zijner kennis gebrachtte christendom ontstaat, wordt hem de christelijke godsdienst geopenbaard.

Prof. van Oosterzee ondernam derhalve het betoog, dat de christelijke godsdienst *in den orthodoxen vorm* de beste leermeesteres is van ware humaniteit. Heeft hij het pleit gewonnen? Ten aanzien van vorige eeuwen herinnert de redenaar eigenlijk niets anders, dan dat het christendom bevordelijk is geweest aan beschaving en verlichting. Met het oog op hetgeen de kerkgeschiedenis ons leert moet men zeggen, dat de christelijke godsdienst met hare stereotype onverdraagzaamheid en ketterhaat, met de traagheid, waarmede zij tot de emancipatie van Joden en slaven is overgegaan, met haar geduld ten opzichte van een barbaarsche rechtspleging en van den oorlog, enz., enz., geenszins den indruk geeft van een machtige leermeesteres van echte humaniteit te zijn. Wij modernen hebben tegenover die lessen der geschiedenis op van Oosterzee veel vooruit, want wij zien in het christendom, zoo als het zich in de overgroote en invloedrijke meerderheid zijner belijders vertoonde tot op onzen leeftijd, eene wel verklaarbare, maar desniettemin zeer waarachtige misvorming van de echte christelijke godsdienst, dat is: van den zin en wil van Jezus, van zijne humane vroomheid. Prof. van Oosterzee, die zich wel pleegt te beroepen op „het geloof der eeuwen" zal de bedenking niet kunnen opheffen, dat het christendom een leermeester is, die tot nog toe meer ongezeggelijke dan volgzame leerlingen placht te hebben. Een te bedenkelijker feit voor hen, die, als van Oosterzee, een beroep op den langzamen gang van menschelijke ontwikkeling en veredeling ter eene zijde en op de ideale verhevenheid van den geest van Jezus ter andere zijde, niet mogen laten wegen, omdat daartegenover staat een God, die nu en dan wonderen wil doen en eene supranaturalistisch gedachtte Christusregeering.

Wat zou de hoogleeraar, met betrekking tot den tegenwoordigen tijd, hebben moeten doen om voor *zijn* orthodoxie de eer te verwerven, dat zij, in onderscheiding van de moderne richting, de beste leermeesteres van echte humaniteit verdient te heeten? De geschriften en de personen van hen, die in de „religiositas Jesu" het beginsel en het wezen der christelijke godsdienst vinden, had hij nauwkeurig en als onderwerpen van kalm wetenschappelijk onderzoek moeten bestudeeren, ten einde de vraag te beantwoorden: welke eischen doet men hier aan het leven en streven van een mensch, die werkelijk christen zal zijn? Daarna had hij dan moeten aantoonen, door middel van nauwkeurige psychologische analyse, dat in iemand, die op geen anderen grond dan op de ervaring van geheiligde liefde in het eigen hart op God als den Vader vertrouwt, de humaniteit niet zóó degelijk en veelzijdig tot ontwikkeling kan komen als in iemand, die gelooft in de Drieëenheid en pleit op de zoenverdiensten van den gekruisigden Zoon van God, enz., enz., enz. Ik weet niet of Prof. van Oosterzee de uitkomst dan verkregen zou hebben, waartoe ik meen dat men moet komen. Deze uitkomst, dat ook voor den orthodoxen christen de, psychologisch, meest krachtige en duurzame kweekster van echte humaniteit een praktische vroomheid is, die navolging van den mensch Jezus mag heeten. Zoodat dus de orthodoxie eene machtige leermeesteres der humaniteit kan zijn, niet uit kracht van hetgeen haar onderscheidt van de christelijke vroomheid, zooals wij die verstaan, maar uit kracht van hetgeen zij met die „religiositas Jesu" gemeen heeft.

Voor ik eindig moet ik mijn blijdschap nog betuigen, dat een zoo humaan geleerde als Prof. van Oosterzee in onze vaderlandsche orthodoxe kringen tot de meest gevierde mannen behoort. Hij draagt er mede de eer van, dat de hedendaagsche Nederlandsche orthodoxie zich van die in andere landen hierin gunstig onderscheidt, dat in haar kamp veel minder dan elders gebruik wordt gemaakt van het schild van ongezeggelijke halsstarrigheid en van de pijlen van laster en verguizing, en derhalve de verdediging van het orthodoxe geloof ten koste van christelijke wijsheid en christelijke liefde onder ons geen algemeene gewoonte is.

F. W. B. van Bell.

LITERARISCH OVERZICHT.

De *tweede* jaargang is verschenen van *L'Année Philosophique, Études critiques sur le Mouvement des Idées générales dans les divers ordres de connaissances*, par F. Pillon. Paris 1869. Men zie het verslag van den *eersten* jaargang in dit Tijdschrift, II, 4, blz. 447. In dezen tweeden jaargang ontvangen wij een *Critique générale*, par Ch. Renouvier, een opstel *Science des Religions*, par F. Pillon, en een hoogst belangrijke *Bibliographie Philosophique de l'année* 1868.

Die Critique générale heeft tot bijzonderen titel: *L'Infini, la Substance et la Liberté.* Met het oog op deze drie methaphysche begrippen doorloopt de heer Renouvier de geschiedenis der philosophie, en wel zoo, dat hij met doorgaande kritiek de denkbeelden bespreekt, die de voornaamste wijsgeeren van vroegeren en lateren tijd daarover gekoesterd hebben, en dan vooral de aandacht vestigt op sommige vooral Fransche wijsgeeren uit den laatsten tijd. Het is hem voornamelijk, wat de begrippen van »het oneindige" en »de substantie" betreft, om hun samenhang met het begrip van »de vrijheid" te doen. Renouvier, schrijver van een »Science de la Morale" in twee lijvige deelen, is een onvermoeid bestrijder van »la doctrine nécessitaire de nôtre siècle." De quaestie der vrijheid, van indeterminisme of determinisme, stelt hij volgenderwijs. »Il ne s'agit pas de soutenir des theories sur la nature de la volonté ou sur la nature du jugement, considérés comme des facultés abstraites d'abord, à la manière des metaphysiciens, ensuite réalisés avec les propriétés qui se tirent de l'abstraction, en sorte que la liberté ou la nécessité résultent des prémisses au gré du speculateur. Ces jeux de la psychologie soi-disant rationnelle ou soi-disant empirique n'ont plus de valeur à nos jeux. Mais nous nous demandons s'il appartient oui ou non à l'homme, pris dans l'intégrité de sa na-

ture, de commencer réellement des séries de phénomènes. Objectivement, le point de fait à décider est celui-ci: les futurs quelconques sont-ils tous et entièrement prédéterminés, quand ils dépendent des résolutions humaines; pour parler encore plus clairement, tout ce qui est et arrive *a-t-il été certainement futur;* ou y a-t-il des futurs multiples réellement ambigus avant l'événement, arrive-t-il des choses qui *avant d'être n'etaient pas devant être ?*.... L'expérience, la conscience intellectuelle, souvent invoquée et bien vainement, n'ont point de réponse certaine à la question. Mais il y a des motifs moraux de croire, des motifs de l'ordre le plus élevé et le plus pressant. Ils sont en faveur de la liberté." Dit uitgebreide opstel lijdt aan de eentoonigheid en de onduidelijkheid, die onvermijdelijk ontstaan, wanneer men zich altijd weer met dezelfde vragen wendt tot de verschillende philosophische systemen, die in de geschiedenis voorkomen, om dan aan die schrijvers alléén ten aanzien van die bepaalde punten het woord te geven, en dat wel tusschen de gedurige interrupties der kritiek in.

Veel aangenamer is de vorm van hetgeen hier onder het opschrift Science des Réligions door den heer Pillon gegeven wordt. »Une nouvelle religion en Asie" is de titel van eene bespreking van het Babisme, en »Les religions de l'Inde" van eene nauwkeurige en heldere ontwikkeling van *Le Polythéisme védique*, *Le Brahmanisme* en *Le Bouddhisme*. De voornaamste resultaten van het gedeelte der godsdienstwetenschap, dat op Indie betrekking heeft, worden hier met de hulp der nieuwste onderzoekingen op dit gebied voorgedragen.

F. W. B. v. B.

Religion und Priesterthum. Studiën von Dr. Julius Roth, (Leipz., Wigand. 1869. Prijs *f* 1,30) zoo is de titel van een boekje, waarmee ik niet zonder teleurstelling heb kennis gemaakt. Die titel deed mij, zoo al niet de oplossing, ten minste de behandeling verwachten van een hoogstbelangrijk vraagstuk der godsdienstwetenschap, of liever van een reeks vragen als deze: In welke verhouding godsdienst en priesterdom tot elkander staan; hoe dit laatste ontstaat; welke gevolgen het voor de ontwikkeling of den achteruitgang van den godsdienst heeft; en meer van dien aard. In plaats daarvan vond ik over al deze kwestiën niets, hoegenaamd niets. De titel is een *guet-a-pens.* Het boekje bevat niets anders dan een zeer oppervlakkige en populaire kritiek der Bijbelsche en

Kerkgeschiedenis. De orthodoxie in Duitschland moet al zeer machtig en algemeen zijn, om zulke geschriften noodig te maken. Wij zijn die negatieve produkten sinds lang ontwassen en begeeren ander voedsel, ook voor het volk dat leest en een weinig denkt. Iets nieuws is er dan ook niet in te vinden. Tenzij men een tal van onjuistheden als zoodanig wilde aanmerken. Zoo heet het van de legende omtrent den torenbouw van Babel: »Dasz in dieser Erzählung keine geschichtliche Wahrheit ist versteht sich von selbst. Die Zeit, in welcher sie vorgefallen sein soll, ist zwar nicht angegeben, doch muss sie jedenfalls vor Abraham fallen. Damals hat aber Babylon noch gar nicht bestanden, wenigstens nicht als die gewaltige Hauptstadt eines grossen Reiches." Men mag over het bekende opschrift van Nebukadrezar, waarin deze de stichting van den door hem herstelden Belstempel tot de dagen van den Zontvloed doet opklimmen, denken hoe men wil; men mag òf aan de juistheid van Rawlinson's vertaling twijfelen, òf meenen dat Nebukadrezar zich aan overdrijving schuldig maakt; te loochenen valt niet meer, dat die vorst een gedenkteeken heeft herbouwd, waarvan de beschrijving aan die van den toren in *Genesis* volkomen beantwoordt, al werd het dan ook met een geheel ander doel gesticht, dan daar vermeld staat, en dat deze tempel van de hoogste oudheid, de tijden van Borsippa's bloei dagteekende. Eenige, en zelfs voor zoo vroege eeuw vrij groote, geschiedkundige waarheid is dus aan het bericht van den hebreeuwschen schrijver niet te ontzeggen. Dat Babel bestaan heeft, en zelfs hoofdstad geweest is vóór den uittocht der Hebreën uit Mesopotamië is niet slechts niet onmogelijk, maar moet zelfs als hoogstwaarschijnlijk worden aangenomen.

Op een andere plaats zegt Roth: »Die Priester, in deren Händen allein die Religionswissenschaft (zegge: Religionswissenschaft!) war, hatten überall eine geheime Deutung, die sie als Geheimwissenschaft für sich behielten." Dit sprookje, uitgedacht in den bloeitijd van het Rationalisme, is sinds lang door de feiten weerlegd, en onder de oudwijfsche fabelen gerangschikt. De priesters deelden hun leer, die een dieper opvatting behelsde dan het volksgeloof, aan ieder mee, die haar verstaan kon en er belang in stelde, en schreven haar in boeken, die voor niemand verborgen werden. De geheime leer behoort tot tijdperken van verval, maar is geenszins aan een priesterschap als zoodanig eigen.

Zoo moet, volgens Roth, de sage van Jakobs worsteling met

God *gemaakt* zijn, om den naam Israël te rechtvaardigen en te verklaren. Natuurlijk dat de zaak juist omgekeerd is; de naam is uit de sage, of reeds uit den mythe, waarvan die sage de bewerking is, ontstaan. De gevolgtrekking van Roth is een schoon bewijs van zijn oppervlakkigheid; want hijzelf zegt; »Die ganze Geschichte hat eine mythologischen Hintergrund, Herkules (sic!) ringt mit Zeus u. s. w." Zij is dus ontstaan uit een mythe, dien de Hebreën met andere stamverwante volken gemeen, en dien de Grieken van dezen hadden overgenomen, en — zij is door hen gemaakt.

De wijze waarop Roth over de Profeten spreekt kan menigte van zonden bedekken, maar als hij bijvoorbeeld verzekert, dat geen der profeten, wier geschriften wij bezitten, uit het rijk Israël afkomstig is, dan zou men, althans met betrekking tot Hosea, een enkel woord ter rechtvaardiging van deze stelling verwachten.

De beschrijving die Roth nu en dan van het Christendom geeft, zou doen denken, dat hij dit slechts in den vorm van het ultramontaansche Katholicisme kende. Om te bewijzen dat onverdraagzaamheid en dweeperij haar oorsprong van de priesterschap ontleenen, voert hij het Christendom tot krachtig bewijs aan, en gebruikt deze sluitrede: »Het Christendom is de meest fanatische van alle godsdiensten; het Christendom is die godsdienst waarin de priesterschap zich de hoogste macht, zelfs het rechterambt van God heeft aangematigd, daar zij de zonden vergeeft (sic!); alzoo — NB. alzóó — Fanatisme en Priesterdom hangen innig samen, het eerste is een vrucht van het tweede. Men kan van dezen syllogismus zeggen, dat de *major* een onwaarheid, de *minor* een leugen is, en dat, al waren ze beiden juist, de *conclusie* daardoor nog niet gewettigd zou wezen. Bij deze gelegenheid maakt de liberale doctor zich vroolijk over het beeld van den herder en de schapen, op de gemeente toegepast, en merkt daarbij op dat kudden altijd uit vee bestaan. Men zou hem kunnen herinneren, dat ook buiten de kudden dieren gevonden worden, waaronder onreine.

Van een schrijver als dezen kan men geen groote ingenomenheid met de zending verwachten. Over haar lezen wij dan ook de volgende hoogst onbillijke waardeering: »Die Missionsversuche unserer Zeit sind nahezu lächerlich, weil sie nicht von Christen, sondern von Katholiken, Protestanten und Anglikanern ausgehen, die ihren gegenseitigen Hass auch unter die Heiden mitbringen und sich die allenfalls Bekehrten gegenseitig wegzuschnappen suchen."

De godsdiensten worden verdeeld in twee hoofdklassen: poly-

theïstische en monotheïstische. De laatste zijn: Jodendom, Christendom, Islam. Ik zou van deze indeeling, wier onwetenschappelijkheid reeds algemeen erkend wordt, niet gewagen, zoo de auteur niet in een noot had aangeteekend, dat er eigenlijk geen monotheïstische godsdiensten bestaan, want dat het op hetzelfde neerkomt of men een God aan het hoofd van een aantal mindere goden, dan of men een God als Heer van een heirleger demonen vereert. Voortreffelijk! Maar wat blijft er dan van de verdeeling der godsdiensten over?

De slotsom van den schrijver is — dat de kerk moet worden afgeschaft? men zou het verwachten, maar neen! eenvoudig — dat de kerk moet worden hervormd. En welke is die hervorming. Drie hoofdpunten, daarop komt het aan. Vooreerst legge men het zwaartepunt van de godsdienstleer in de Ethika en zij vrijzinnig in de dogmatiek. Ten tweede make men den geestelijke tot dienaar en leeraar der gemeente, en late het avondmaal en den doop door leeken bedienen, (hetgeen zeker tot bevordering der stichting strekken zou!); eindelijk hervorme men de preken, door die de helft korter te maken, daarbij vrije teksten te gebruiken en daarvoor ethische in plaats van dogmatische onderwerpen te bezigen. Men zou, als men deze onbeduidende, bij ons sinds lang vervulde eischen leest, geneigd zijn aan een oud-vaderlandsch spreekwoord te denken, waarin van een nachtschuit gewaagd wordt. Of liever, want de zaak is te ernstig om er mee te lachen, men zou dezen geneesmeester, die de kwalen der kerk met zulke palliatieven genezen wil, wel willen toeroepen: »Al deze dingen onderhouden wij van onze jonkheid af aan, en wij smachten nog naar hervorming!"

Keeren wij van dit dubbelzinnig terrein op dat der godsdienstwetenschap terug, dan valt ons eerst het tweede deel van Friedrich Spiegel's *Commentar über das Avesta* (Leipzig, Engelmann, 1869. Prijs *f* 10,80) in handen, dat de aanteekeningen op *Vispered*, *Yaçna* en *Khorda-avesta*, d. z. de *Yasht*'s en de daarbij behoorende stukken bevat. Uit het eerste deel is gebleken, dat Spiegel over 't geheel aan zijn vertaling trouw is gebleven, ofschoon hij hier en daar niet onbelangrijke verbeteringen heeft aangebracht. Of dit in dit tweede deel evenzoo het geval is, zal uit het gebruik van den kommentaar moeten blijken. Het was mij nog niet mogelijk dit nu reeds te onderzoeken. In elk geval is het boek voor wetenschappelijke gebruikers van Spiegel's overzetting onmisbaar. Met een

zeer belangrijke inleiding wordt dit deel — waarmede het werk kompleet is — geopend. Spiegel wijst daarin eerst op het groote belang dat het Zendavesta voor de rechte kennis der erânische oudheid heeft, en de gewichtige plaats die de erânische volken in de geschiedenis van West-Azië beslaan. Hij spreekt van de groote verantwoordelijkheid die daarom op den vertaler van zulk een boek rust, waarvan ook anderen dan de geleerden, die zich met oud-baktrische of perzische taalstudiën bezighouden, kennis willen nemen. Zij kunnen den vertaler niet kontroleeren, en begaat deze groote vergissingen, dan vinden allerlei dwalingen en verkeerde voorstellingen al spoedig den weg tot geschiedwerken en populair-wetenschappelijke, zelfs tot wetenschappelijke geschriften van beoefenaars eener andere wetenschap. Daarom wil hij de grondbeginselen blootleggen, die hem bij 't overzetten van het Avesta geleid hebben. Hij heeft zich, zegt hij, geplaatst op het standpunt van den grooten Burnouf. De weg dien deze volgde is ook de zijne. Men weet, dat er op het gebied der baktrische filologie, of laat ik liever zeggen, onder de zendologen, een principeel verschil bestaat, dat men als den strijd der traditioneelen en anti-traditioneelen zou kunnen kenschetsen. Spiegel schaart zich onder de eersten. Niet dat hij een slaaf der traditie wezen, en niets anders doen wil dan haar volgen. Maar hij wil ook niet zonder haar rekenen. Hij raadpleegt haar voortdurend doch met oordeel des onderscheids. Waar zij hem ongenoegzaam voorkomt of hem in den steek laat, daar roept hij de hulp der filologie in, om de beteekenis van een woord vast te stellen. De traditie, waaruit het baktrische Lexicon hoofdzakelijk moet geput worden, is niet onfeilbaar; Spiegel erkent dit gaarne. Maar is dan datgene wat velen in haar plaats willen stellen, is de vergelijkende taalwetenschap onfeilbaar? Van hoe grooten dienst ze ook wezen moge, zij is niet in staat de beteekenis der woorden aan te geven. Deze hangt, volgens Spiegel, geheel van willekeur af, en kan dus met zekerheid slechts door de overlevering worden gekend. Al heeft de vergelijkende taalstudie bijvoorbeeld de eenheid van een baktrisch en een vedisch woord bewezen, dan is het daarom nog volstrekt niet zeker, dat dit woord in beide talen hetzelfde beteekent. Ofschoon wij niet genegen zijn, om zooveel willekeur in de vorming der talen toe te laten, als Spiegel wil, dat daarbij in het spel is geweest, wij moeten erkennen, dat zijn redeneering juist is. Het Lexicon van de nauwstverwante talen is zeer verschillend. Om slechts één voorbeeld te noemen: Ouderdom en

Alterthum zijn zonder twijfel identiek. Maar zou nu iemand, met het Hoogduitsch maar niet met het Nederduitsch bekend, recht hebben te beweren, dat beide woorden hetzelfde beduiden, en dat men in Holland van Duncker's Geschiedenis des Ouderdoms zou kunnen spreken? Of omgekeerd, wat zou men denken van iemand die een duitscher naar Göthe's Alterthum vroeg, toen hij het tweede deel van den Faust samenstelde. De zaak is dus eenvoudig. Vergelijkende taalwetenschap kan voor den Avesta-vertaler een hulpmiddel zijn, doch meer niet. Al staat de beteekenis van een woord in den Veda vast, het is daarom nog volstrekt niet bewezen, dat het gelijkluidende woord in het Avesta geheel hetzelfde beduidt. Bovendien, zoo vervolgt de Erlanger geleerde, Avesta en Veda verschillen hemelsbreed. Het gaat geheel niet op, dat de beste kenner van de gewijde boeken der Hindu's ook de beste kenner van de zarathustrische geschriften zou zijn. Hoe groot gemak de kennis van den Veda aan den overzetter van 't Avesta ook zal geven, het is onmogelijk dit laatste goed te volbrengen, zonder een grondige beoefening der andere erânische talen: het oud-perzisch, het pehlewi of huzvaresh, het pârsi, het nieuw-perzisch, het armenisch en zoo vele andere. Elke taal heeft hare individualiteit, en om haar recht te beoordeelen, en de geschriften die daarin zijn opgesteld wel te begrijpen, moet men die individualiteit eerst kennen; dan eerst mag men vergelijken. Spiegel haalt dan verscheidene voorbeelden aan, waaruit de zwakheid der taalwetenschap voor het doel dat hij zich had voorgesteld, kan blijken. Waar anderen beginnen, zegt hij, daar eindigt hij. Anderen willen met de vergelijkende Linguistiek aanvangen, hij wil er mee besluiten, en eerst de traditie raadplegen en de vergelijking met de andere erânische talen aan die met het vedische dialekt doen voorafgaan.

De grondbeginselen, hier door Spiegel ontwikkeld, zijn volkomen juist. Het is de vraag, een vraag, wier beantwoording aan de filologen moet worden overgelaten, of hijzelf daaraan getrouw is geweest. Zeker heeft hijzelf wel eenigszins aanleiding tot misverstand gegeven, door de uiteenzetting van deze beginselen niet aan zijn vertaling te laten voorafgaan, maar die eerst vijftien jaren nadat deze begonnen werd te openbaren. Men kan de gedachte niet geheel en al weren, dat een volledige wetenschappelijke overzetting van het Avesta toen nog wel wat voorbarig was.

Spiegel's mededinger Haug wil haar nu gaan beproeven. Of lie.er, beproeven is geen woord voor een man als Haug, volbrengen

is het woord. Haug is, zooals men weet, de felle tegenstander en mededinger van Spiegel. Hij heeft thans een proeve van zijn volledige vertaling, die weldra verschijnen moet, aan de beiersche Akademie der wetenschappen ingeleverd, en haar onder den titel: *Das achtzehnte Kapitel des Wendidâd übersetzt und erklärt.* (Munchen, F. Straub. 1869.) uitgegeven. De toon, die in dit werkje heerscht, is zooals men dat van Haug gewend is. Degenen van wie hij verschilt zijn eenvoudig onkundigen. Zijn verblijf in Indië heeft zeer ongunstig op zijn moraliteit gewerkt, dat wil zeggen, het heeft hem de laatste overblijfselen zijner bescheidenheid geheel doen verliezen. Zijn grondbeginselen komen nu evenwel uitnemend met die van Spiegel overeen. »Meine eigene (Übersetzung)" zoo schrijft hij in de Inleiding, »stützt sich auf unabhängige Forschung ebensowohl als auf die pârsische Tradition, wie ich sie, als der erste Europäer, seit Anquetil's Zeit (also seit etwa 100 Jahren) unter den gelehrtesten Pârsipriestern selbst, und nicht aus mangelhaften europäischen Werken darüber, studirt habe." Hij vindt geen reden (en zeker niemand) om de traditioneele vertaling en verklaring overal als de ware aan te nemen, maar hij heeft niets vertaald, zonder haar eerst te onderzoeken, en haar ook in vele gevallen aangenomen. Niettemin verschilt zijn vertaling van die van Spiegel niet weinig, Het hoofdstuk dat hij ter bewerking gekozen heeft, kan als een toetssteen gelden. Het is zeer moeilijk en op vele plaatsen bedorven en duister. Het handelt, zooals bekend is, hoofdzakelijk over de valsche âtharvan's, die zich dien titel aanmatigen, maar geen recht hebben hem te voeren, en over verschillende zonden en overtredingen. Het bevat een bijzondere beschrijving van Çraosha's heiligen vogel, den waakzamen haan, die als een aansporing tot waakzaamheid en werkzaamheid kan gelden. Zeer uitvoerig is het ook over dat viertal zonden, die als geslachtsomgang met een vrouwelijke demon, de drukhs, het gedrocht, beschouwd werden; waaruit blijkt in hoe groote mate de Pârzen even als andere volken der oudheid, zedelijkheid en welvoeglijkheid met elkander verwarden; immers ook hier worden onbarmhartigheid en ontucht zoo goed als op ééne lijn gesteld met geheel onwillekeurige of nietsbeduidende onreinheden. Het hoofdstuk, hoewel niet het gewichtigste van den Vendidâd, is daarom toch niet van belang ontbloot.

Over de vertaling van Haug matig ik mij nog geen oordeel aan. Dat zij met groote voorzichtigheid zal moeten gebruikt worden, durf ik echter wel verzekeren. Hij heeft zijn oude hypothezen-zucht

nog niet afgelegd. Ik wil daarvan één voorbeeld aanhalen. In § 65 (Spiegel § 131) is sprake van een wolvin, die schade toebrengt aan de kudden. Zij wordt daar genoemd *azrô daidhî*. Spiegel heeft dit overgezet: *Jagd machend*. Het woord *azrô* wordt door de overlevering met *jacht* vertaald. Deze beteekenis staat vast, al wordt zij ook door sommigen, o. a. door Lagarde, die het woord uit het armenisch door *grens* wil verklaren, weersproken. *Daidhî* laat zich gereedelijk afleiden van *dâ*, dat o. a. *maken* beteekent. De traditioneele beteekenis van *azrô* wordt nog bevestigd door het gelijkluidende grieksche woord *ἄγρα*, dat ook *jacht* beduidt. Tegen Spiegels vertaling, die bovendien zeer goed in den samenhang past, is niets wezenlijks in te brengen. Haug heeft er echter geen vrede meê. Hij vertaalt: *jongen zogend*. En hoe rechtvaardigt hij deze overzetting? »Ich habe," zegt hij blz. 48 vg. »vermuthungsweize Junge säugend übersetzt, weil mir dies allein einen passenden Sinn zu geben scheint; für *azra* kann ich freilich die Bedeutung »Junges" nicht nachweisen, dagegen kann man *daidhîm* von *dhâ*, *dhâi* »saugen" ableiten." De beteekenis van *azra* is dus eenvoudig verzonnen, die van *daidhî* is slechts mogelijk. Men zou meenen, dat hier weinig grond bestond, om de traditie te verlaten.

Een groote onbillijkheid jegens Spiegel begaat Haug door steeds diens vertaling van 1852 te kritizeeren en belachelijk te maken, zonder te letten op hetgeen Spiegel zelf later (1865) in zijn kommentaar verbeterd heeft. Zoo vertaalt Haug § 12 (Sp. § 31) aldus: »Der thut kein besseres Werk, als wenn er eine aus tausend Reitern bestehende Armee in die mazdayaçnischen Dörfer führte, die Männer erschlüge, (und) das Vieh als Beute wegführte." Spiegel had in zijn vertaling het eerste gedeelte van dezen volzin onjuist opgevat, en gedacht dat daar van het dooden van duizend paarden sprake was, en Haug draagt zorg dit in een noot te vermelden. Maar reeds in 1865 schreef Spiegel: »Also ist wohl zu übersetzen: Der thut kein besseres Werk als wenn er 1000 Pferde (500 feindliche Reiter) herbeiführte, die Männer des mazdayaçnischen Hauses erschlüge, die Rinder forttriebe." Haug had dit kunnen weten.

Nog erger maakt hij het bij § 65 (Sp. § 132). De woorden daar door Spiegel weergegeven: »eine Eidechse die aus tausend Trockenheiten besteht," vertaalt hij: »ein Frosch, der mit einem tausend (junger Frösche) schwanger ist," en vermeldt de zeker niet aanbevelenswaardige verklaring van Spiegel met gespatiëerde letters in

een noot. Maar hij heeft de moeite niet genomen om op te merken wat Spiegel aan den voet zijner vertaling (en niet eerst in den kommentaar) aanteekende. Daar staat duidelijk te lezen, dat de »duizend droogten" droogweg naar de Huzvaresh-vertaling gevolgd zijn, en dat de vertaling van Roth: »duizend teelend," of liever »duizend barend" te verkiezen is. Waarom hij *vazagha* met *hagedis* en niet met *kikvorsch* overzet, verklaart Spiegel in zijn *Commentar* I. 408. De juiste vertaling die Haug meent het eerst gevonden te hebben, die hij misschien wel aan zijn verkeer met de geleerdste Pârsipriesters meent verplicht te zijn, was dus lang voor hem door den in zijn oog onbeteekenenden Roth gevonden, en door zijn tegenstander Spiegel goedgekeurd.

Het werkje van een anderen munchenschen geleerde Dr. J. H. Plath, *Ueber Schule, Unterricht und Erziehung bei den alten Chinesen, nach chinesischen Quellen,* (Munchen bij Franz. 1868. Prijs *f* 0.90) door hem in de beiersche Akademie voorgelezen, heeft zoowel in zijn vaderland als in het onze thans een zekere aktualiteit. De chinesche school is inderdaad een godsdienstlooze inzoover daar geen onderwijs in den godsdienst gegeven wordt, en zij zou dus ook in dit opzicht studie verdienen. Uit hetgeen ik van Plath's onderzoekingen ga mededeelen, zal echter blijken dat zij werkelijk aan den godsdienst zoo vreemd niet is als zij schijnt. Het onderwerp is ook voor de Godsdienstwetenschap belangrijk, zoodat de voornaamste rezultaten van Plath hier niet misplaatst zullen zijn. Hij toont aan, dat het vroeger in China met de school geheel anders gesteld was dan tegenwoordig, en vindt daarin een bewijs dat men zich de chinesche toestanden zeer ten onrechte als onveranderlijk voorstelt. Is het onderwijs in Achter-Indië ganschk en al in handen van buddhistische monniken, in China daarentegen is het Buddhisme, hoewel onder de menigte zeer geliefd, nooit staatsgodsdienst geworden, en heeft dus op de school niet den minsten invloed. Toch wordt tegenwoordig het onderwijs niet van staatswege gegeven. Alleen de examina, en men weet hoe veelvuldig die zijn, worden door staats-ambtenaars afgenomen, en daarom is het onderwijs algemeen. Want ook de armste en geringste mag zich voor die examina aanmelden, en er wordt nooit gevraagd waar en hoe hij de vereischte kundigheden heeft verkregen. Zij zijn altijd schriftelijk en duren lang. Voor elken graad, waarvan er drie zijn, worden verscheidene examens gevorderd. De keizerlijke beamb-

ten, die alleen het hoogste examen, door Plath met het Doktoraat vergeleken, afleggen, zijn echter slechts weinig in aantal. Niettemin worden de hoogste studiën door velen beoefend, die nooit naar een hooger post in 't rijk staan. Karakteristiek is de opmerking die Plath hierbij voegt: »Auch in Holland und Hamburg studirten früher wohl Kaufleute, um sich eine allgemeine Bildung zu verschaffen, und nicht wie jetzt nur um des lieben Brodes willen." Zoo is het thans in China. Oudtijds was het evenwel anders, want de King's, die thans den grondslag der examens uitmaken, waren vroeger, voor zoover ze al bestonden nog niet in aller handen. Toch blijkt uit verscheidene plaatsen der Klassieke Boeken, dat al zeer vroeg eene groote waarde aan het onderwijs werd gehecht. Reeds onder de eerste dynastiën bestonden er lagere en hoogere scholen, en het schijnt wel dat van staatswege voor het onderwijs werd zorg gedragen. Althans er bestond een hoog staatsdienaar, wien men 't best den naam van Minister van Onderwijs zou kunnen geven. De scholen waren dan ook zeer talrijk, en moesten, volgens een oud bericht in drie klassen verdeeld zijn: een gewone school voor elke 250 huizen, en eene voor een kanton, een soort van Collegium voor een arrondissement en in elke distrikshoofdstad een soort van Akademie. Het onderwijs bepaalde zich dan ook niet alleen tot de kinderen, maar strekte zich zelfs tot grijzen uit, en ging meestal met onderhoud gepaard. De plak werd als een integreerend deel der opvoeding beschouwd, 't geen somtijds tot een moeielijk dilemma aanleiding gaf. Althans toen Tsjeukung, de oom van keizer Tsjung-wang, deze zijn neef, die nog minderjarig was, moest onderwijzen, gevoelde hij al de moeilijkheid om den Zoon des hemels zelf, al was hij nog jong, met de plak te bestraffen; hij bedacht er dit op, dat hij zijn eigen zoon tegelijk met zijne Majesteit onderwees, en aan dat onschuldige slachtoffer de slagen toedeelde, die deze laatste verdiend had. Men ziet, Tsjeukung was een voorstander van de plaatsvervangende gerechtigheid. Niettemin zoolang de keizerlijke erfprins nog den troon niet beklommen had, werd hij tegelijk met de zonen der andere Rijksgrooten onderricht, en nam hij onder hen de plaats in die zijn ouderdom hem toewees. Het onderwijs omvatte alles, schrijven, lezen, muziek, wapenhandel, enz. enz. Ook de geschiedenis, opgevat als zedelijk onderricht, nam daaronder een voorname plaats in. Met de vraag, of de school godsdienstloos moest zijn, hebben de bewoners van het Hemelsche Rijk zich het hoofd niet gebroken. Haar hoofddoel was

de grondgedachte van het Chineesche leven, eerbied voor de ouderen en onderdanigheid aan de vaderen in te prenten. Zeer streng werd op het zedelijk leven gelet, en zelfs werden de deugden der leerlingen en hunne vorderingen daarin, in een register opgeteekend. Als middel om eerbied te leeren tegenover het Hoogere, werd het offeren aangeprezen, en nu en dan, vooral bij een bezoek des Keizers, werden godsdienstige plechtigheden in de school gevierd. Maar overigens treedt in de school, evenals in geheel China, het godsdienstige op den achtergrond, en geen mythologie of dogmatiek werd ooit onderwezen.

Meer dan vroeger begint Frankrijk deel te nemen aan den arbeid der godsdienstwetenschap. Daarvan getuigt, o. a. een werk van den *Maître de Conférences* aan de *Ecole normale*: Jules Girard, die een werk heeft uitgegeven onder den titel van *Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle, étudié dans son développement moral et dans son caractère dramatique.* (Parijs bij Hachette. 1869. *f* 3,75.) Het werk is een zeer ernstige en bijna al te uitvoerige studie. De schrijver geeft veel nieuwe gezichtspunten en is meer filozoof dan filoloog. Of hij geheel op de hoogte der nieuwere kritiek staat waag ik te betwijfelen. Klassieke filologen zullen er dan ook niet weinig in te berispen hebben, vrees ik. Niettemin is het voor de waardeering en wijsgeerige beschouwing van den griekschen godsdienst van groot belang. Het hoofddenkbeeld van die religie is volgens Girard: leven en harmonie, of liever; de opvatting van het leven als een streven naar de hoogste harmonie. Dit wordt dan op vernuftige, doorgaans heldere wijze ontwikkeld. Eerst toont de schrijver aan, hoe de natuur bij Homeros goddelijk en bezield is en zelfs een dramatisch karakter heeft, en daartoe vergelijkt hij de homerische poëzie met die van den Bijbel en het indische epos. In dit epos ontbreekt, bij al de weelderigheid der verbeelding waardoor het zich kenmerkt, het harmonische en eigenlijk dramatische. Het laatste zou ik niet durven toegeven, al zal niemand genegen zijn het eerste te loochenen. Zeer goed toont hij dan de wording van het anthropomorfisme, volgens hem niet slechts een eigenaardig kenmerk, maar zelfs een schepping van den griekschen geest, en stelt hij in het licht hoe gewichtig deze stap was om zich boven den natuurgodsdienst te verheffen, en het standpunt van een zedelijken godsdienst te bereiken. Het scherpe kontrast tusschen de ellende, de zwakheid en de kracht, de grootheid van den mensch, zooals hij

bij Homeros en Hesiodos voorkomt, zijn worsteling tegen het lot, stelt hij dan in het licht. Het bewustzijn van zijn innerlijke kracht en zijn geloof in het goede houden hem staande in dien schijnbaar wanhopigen strijd tegen het onverbiddelijk noodlot, waaraan de goden in den aanvang zelven onderworpen zijn, doch dat dan langzamerhand met hun wil en raadsbesluit, althans met dat van Zeus vereenzelvigd wordt. De godsdienst en de poëzie van Homeros en Hesiodos hebben hetzelfde karakter, beide zijn menschelijk (humaan), harmonieus, dramatisch. Volgens Girard vertegenwoordigen de twee genoemde dichters (Homeros is naar zijn gevoelen de dichter niet alleen van de geheele Ilias maar zelfs van de Odyssee) »à peu-près une même phase de la pensée religieuse." Ik zou denken, dat dit *à-peu-près* al zeer ruim moet worden genomen. Hij vindt het groote onderscheid tusschen beiden in hun standpunt: de een beschrijft de menschheid, de ander de godenwereld. Zou dit wel het grootste onderscheid zijn? Hesiodos is veel meer theoloog, systematicus, meer denker dan dichter, bij Homeros, den epischen dichter leeft de poëzie nog vrij van alle stelselmatige banden. Doch keeren wij tot de uiteenzetting van onzen schrijver terug. Sedert Homeros gaat het dramatische in de dichtkunst niet vooruit. De moraal doet wel eenige schreden voorwaarts, maar heeft veel aan verhevenheid en opvatting verloren. Uit de letterkunde tusschen Homeros-Hesiodos en de 6° eeuw is het ontstaan der tragedie niet te verklaren. Andere oorzaken hebben daartoe samengewerkt. Girard vindt die in de pythagoreesche beweging en in het Orfisme. De ontwikkeling van dit laatste wordt voorbereid door het grieksche denkbeeld der expiatie en de vereering der heroën, en vooral door de geheimzinnige aanbidding van Bakchos, den eigenlijken orfischen god. Zeer uitvoerig wordt de invloed der orfische ideën over den Tijd en over de Liefde, en van die over de menschelijke bestemming en het toekomende leven geschetst. Aan de eerste ligt het denkbeeld van harmonie ten grondslag. De laatste worden met de verhevene voorstellingen van Pindaros over het leven na den dood vergeleken, en met die van Epicharmos en Polygnotos, die zich nauwer dan hij aan het Orfisme aansluiten. Uit deze denkbeelden en voorstellingen ontstaat nu de tragedie, die, zonderling genoeg, van die zeer weinig dramatische dichtsoort: den dithyrambe uitgaat, doch waarvan het enthusiasme, dat eigenaardig kenmerk van den Bakchosdienst, een voornaam bestanddeel uitmaakt. Niettemin was Aeschylos geen orfisch sektaris. Hij staat daarvoor te hoog,

is daartoe te geniaal, te zelfstandig, te oorspronkelijk. Hij is wel bezield met hun geest, doch is veel minder wijsgeer dan theoloog, een bij uitstek religieuze natuur. Euripides, veel meer filosoof, geeft de orfische leerstellingen getrouwer weer. De Prometheus van Aeschylos geeft het best zijn godsdienstige denkbeelden over de harmonie in de wereldregeering. Zeer juist is de vergelijking die de schrijver maakt tusschen den levenden, echt-menschelijken Prometheus met zijn dramatischen mythe, zooals die reeds bij Homerus voorkomt, en den indischen mythe van Pramâtha, die nog geheel symbolisch en natuurlijk is, doch hij vergist zich daarin, dat hij Pramâtha voor het zinnebeeld van het vuur houdt. Zijn naam beteekent »de roover," en maakt hem dus tot hetzelfde wezen als de grieksche Heros. Met een uiteenzetting van de godsdienstige en zedelijke wetten, die bij Aeschylos de bestemming van den mensch beheerschen, wordt het boek besloten. De teekenen en werktuigen van de Godsregeering zijn, bij dezen dichter, droomen, orakels, verschijningen, zooals die van Klytemnestra en Darius in de Eumeniden en de Perzen, en eindelijk de Erinnyën. De waardeering van de verschijningen in Shakespeare's tragediën, vergeleken met die bij den grooten griekschen treurspeldichter, is volkomen juist en treffend.

Het zou niet moeilijk zijn uit de 550 bladzijden van Girard's geschrift nog een tal van gelukkige opmerkingen aan te halen. Zoo is het bijvoorbeeld zeer goed gezien, dat het denkbeeld van vooruitgang, zoo grieksch bij uitnemendheid, zelfs in de leer der wereldeeuwen bij Hesiodos zichtbaar is, ofschoon hij schijnbaar een tafereel van verbastering ophangt. Niet minder waar is, wat hij zegt, dat de grieksche godsdienst geen belemmering maar een versterking der menschelijke werkzaamheid is. De helden, hoewel met goddelijke kracht bezield en door de goden bijgestaan, behouden nochtans hun karakter. Het lot is onverbiddelijk; zelfs de goden vermogen niets daartegen; maar de veerkracht van den mensch wordt daardoor niet verlamd: integendeel, hij voelt zich door den tegenstand geprikkeld, om er met alle macht tegen te worstelen.

Brinton's *Myths of the New World*, De Vogüé's *Inscriptions sémitiques*, en het eerste deel der vertaling van den Rig-veda door Max Müller, moeten tot een volgend Nummer blijven liggen.

C. P. T.

De onvermoeide *Tischendorf* heeft onlangs aan de door hem uitgegeven *Monumenta Sacra inedita* een *zesde deel* toegevoegd, bevattende 1°.) den text van de Apocalypse en de Handelingen, benevens een zestal kleinere fragmenten uit 4 Macc. gelijk die te voorschijn kwamen uit den Peterburgschen Palimpsest door den bisschop Porphyrius uit het Oosten meêgebracht [1]; 2°.) een aantal fragmenten uit de vier Evangeliën naar een ander palimpsest op de bibliotheek te Wolfenbuttel aanwezig, reeds in 1762 door *Knittel* bekend gemaakt en voor zoover het dien geleerde doenlijk was en belangrijk scheen uitgegeven [2]. Uit de mededeelingen van den geleerden uitgever blijkt, dat de text der Apocalypse in den Peterburgschen codex dien van de Acta in kritische waarde verre overtreft en op onderscheidene plaatsen eene merkwaardige overeenkomst oplevert met den Vaticanus, den Sinaiticus, den Alexandrinus en den Parisinus rescriptus (*C*). Een gelithographieerd facsimile is toegevoegd aan dit deel, dat overigens op even vorstelijke en kostbare wijze als zijne voorgangers is uitgegeven.

In het 3de Heft van Hilgenfeld's tijdschrift geeft *Dr. Lipsius* een uitvoerige beoordeeling van *Zahn's* monographie over den *Pastor* van *Hermas*. De titel »die Polemik eines Apologeten" door Dr. Lipsius aan zijne kritiek gegeven duidt aan, dat het gerecenseerde boek uit een bepaald oogpunt wordt beschouwd. Ik zal niet zeggen, dat de arbeid van Lipsius dientengevolge belangrijker is geworden voor hen, die meer belang stellen in de Hermas-questie dan in het dispuut tusschen de beide Duitsche geleerden ontstaan. »Es ist nicht wohl der Inhalt des Buchs, als die Form seiner Polemik, die mir einige Worte (ruim 60 pagina's!) der Erwiderung abzwingt." Toch zal men den schrijver gaarne het getuigenis geven, dat hij ter wille van het persoonlijk conflict de zaak niet uit het oog verloor, en zelfs, waar hij kon, met dankbaarheid de terechtwijzingen van den heer Zahn heeft aanvaard, niettegenstaande ze hem op ten eenen-

[1]) In het 5de deel der *Monumenten* publiceerde *Tischendorf* uit denzelfden codex de paulinische en katholieke brieven. Met deze Apocalypse en Acta is de geheele codex uitgegeven, daar de Evangeliën ontbreken.

[2]) Vergelijk wat Tischendorf in de prolegomena zijner kritische uitgave van het N. T. zegt ten aanzien van codex P. en q (Codices Graeci Evangeliorum). De fragmenten van codex q werden door Tischendorf op nieuw en met grooter nauwkeurigheid uitgegeven in het 3de deel zijner *Monumenta*. Die welke thans ons worden meêgedeeld behooren tot P, volgens Tischendorf een codex uit de 6de eeuw.

male ongepasten, onverdragelijk meesterachtigen toon werden toegediend. Intusschen gelden de opmerkingen van Lipsius slechts die zijde van Zahn's boek waardoor het voor de dogmenhistorie van beteekenis is. In zoover Zahn's beweringen ingrijpen in de hangende isagogische questiën neemt Lipsius er geen notitie van, zoodat het aan anderen overgelaten blijft om den heer Licentiaat Zahn eens nauwkeurig te gaan narekenen, waar hij Hermas tot een van de oudste getuigen voor de echtheid der N. T.sche boeken meent te kunnen maken.

In hetzelfde Heft bespreekt *Willibald Grimm* den locus *πολυϑρύλλητος* Rom, 9, 5 en komt tot de conclusie, dat de woorden *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* (= *ὅς ἐστιν ἐπὶ πάντων*, waarbij hij onbeslist laat of *πάντων* als Neutr. dan wel als Mascul. moet worden opgevat), op Christus slaan, als aanvulling van het voorafgaande *κατὰ σάρκα*, terwijl dan de woorden: *ϑεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν*, eene op zichzelf staande doxologie vormen.

Met eenige woorden wordt d. t. pl. de reeds in ons Tijdschrift besproken Dogmatiek van *Biedermann* gekenschetst en aanbevolen door Dr. *U. Immer*, als een wel eenigermate Hegeliaansch-gekleurd, maar toch in waarheid zelfstandig, en über Hegel hinausgeschrittenes werk.

Dit Heft wordt besloten met een zeer verdienstelijken arbeid van *Wilh Clemens* [1]) te Koningsbergen over de bronnen voor de geschiedenis der Esseën. 't Zijn vooral de mededeelingen van Fl. Josephus, Philo en Plinius, maar dan ook de berichten uit de tweede hand van Hippolytus (Pseudo-Origenes), Porphyrius, Eusebius, Solinus en Epiphanius, die hier worden besproken en getoetst. Fl. Josephus, ofschoon de hoofdgetuige en vertrouwbaar, waar hij meêdeelt wat hij zelf gedurende het triennium van zijn Esseensch novitiaat gezien en gehoord heeft, moet, wegens zijn zucht om voor de Grieksch-Romeinsche wereld alles mundgerecht te maken, met behoedzaamheid worden gebruikt. Zeller, die op gezag van Josephus het Essenisme uit het Pythagoreïsme tracht te verklaren kan hier als waarschuwend voorbeeld geciteerd worden. Met Hilgenfeld wil Clemens veeleer aan invloed van het Parsisme denken. De bekende Philonische tractaten houdt Cl. tegenover Geiger en Graetz voor echt en geloofwaardig. Daar Philo echter niet als ooggetuige uit eigen ondervinding kon spreken, bepaalt hij zich grootendeels tot alge-

---

[1]) Dezelfde, die in 1867 eene dissertatie schreef de *Essenorum moribus*, waarvan wij juist bij het afdrukken dezes inzage verkregen.

meene beschouwingen en deelt alleen dat mede wat in zijn kring de publieke opinie aangaande het Essenisme en de Essenen te melden had. Van groote beteekenis is het in elk geval, dat een man als Philo eene zoo warme sympathie voor deze secte koesterde. Wat Plinius betreft, hij moge op zijne reizen door Palestina met een enkele Esseensche kolonie aan de Doode Zee in aanraking zijn gekomen, zijne bekendheid met de zaak was niet dan oppervlakkig. Na Fl. Josephus kan hij ons niet veel nieuws leeren. Alleen in zoover hij optreedt als getuige van hetgeen in zijn tijd bestond, is zijn overigens tamelijk vage beschrijving voor ons niet van belang ontbloot. Hetzelfde geldt van de latere schrijvers, die daarenboven of geheel, of grootendeels van de andere autoriteiten afhangen.

A. D. L.

Eenige afleveringen van ons Tijdschrift zijn verschenen zonder verslag over hetgeen de nieuwste literatuur op het gebied der kerkgeschiedenis had opgeleverd. Dat verzuim laat zich niet meer geheel herstellen, maar ik wil toch bij het hervatten van mijn taak een en ander geschrift, dat reeds in de eerste maanden van dit jaar het licht heeft gezien, nu nog aan de aandacht onzer lezers aanbevelen. Niemand zal het verwonderen, dat ik hier de eerste plaats geef aan het nieuwe deel van W. Moll's *Kerkgeschiedenis van Nederland vóór de Hervorming*. Volgens de mededeeling van den schrijver in de voorrede van het tweede stuk van Deel II verwachtten wij, dat in het nu uitgekomen derde stuk het gansche werk voltooid zou worden. De omvang der stof heeft den auteur genoodzaakt van dit voornemen af te zien en het allerlaatste gedeelte, dat »de kerkelijke zeden onzer vaderen" en den »zedelijk-godsdienstigen volkstoestand" beschrijven zal voor een afzonderlijk deel te bewaren. De 4 hoofdstukken van het voorlaatste deel dat wij nu ontvingen, behandelen: de »Kerkleer en kettersche bewegingen." »De heilige plaatsen der openbare eeredienst." »De heilige tijden der openbare eeredienst." De heilige handelingen der openbare eeredienst." In de drie laatste van deze hoofdstukken vinden wij dus den schrijver weder op dat terrein, waarop hij zich het eerst als kerkhistoricus aan het vaderlandsch publiek heeft bekend gemaakt, en de rijke bijdragen hier door hem bijeen gebracht voor de archaeologie van de Ned. kerk mogen ons eenigermate vertroosten over de teleurstelling, dat hij ons tot nog toe het vervolg op zijn: »Kerkelijk leven der Christenen gedurende de zes eerste eeuwen" onthouden heeft. Het

volgt uit den aard van de in dit deel behandelde onderwerpen, dat het uiterst moeilijk is een overzicht van den inhoud te geven. Ik wil mij daaraan niet wagen, te minder daar het bij een werk, dat zoo algemeen bekend en gewaardeerd is, een geheel overtollige moeite zou zijn. Maar ik meen mij toch hier den tolk te moeten maken van allen, die met mij deze nieuwe gave van den geleerden schrijver met vreugde en met dankbaarheid hebben begroet, en die bij het doorlezen van dit deel weder die gelukkige vereeniging hebben bewonderd van den rijken inhoud met den smaakvollen vorm. Weldra kunnen wij nu den ganschen arbeid voltooid zien en daarmede onze literatuur verrijkt met een van die werken, die verreweg het meeste overleven van hetgeen gelijktijdig in het licht is gekomen. Hoe grooter de menigte van bijzonderheden in deze geschiedenis allengs is geworden, des te meer is het te wenschen, dat het laatste deel een uitvoerig register op het geheele werk zal bevatten.

Er is een eerste aflevering verschenen (te Amsterdam bij C. L. Brinkman) van een vertaling van de *Geschriften der Apostolische Vaders*. Het zijn de H.H. Dr. A. C. Duker en Dr. W. C. van Manen, die zich aan deze onderneming hebben gewaagd. Een waagstuk in dien zin, dat het nog te bezien staat, of er bij ons publiek belangstelling genoeg in de Oud-Christelijke Letterkunde zal gevonden worden om de uitgave van zulk eene vertaling mogelijk te maken. Maar de bewerkers hebben gedaan wat in hun vermogen was om die belangstelling op te wekken. De Brief van Barnabas, waarvan deze eerste aflevering de vertaling bevat, is met veel zorg behandeld. Uit de inleiding blijkt, dat de literatuur over dat onderwerp getrouw is geraadpleegd, terwijl de aanteekeningen onder den tekst alles geven, wat tot recht verstand van het oud-christelijk document wordt vereischt. Wordt het geheel zoo afgewerkt als dit begin doet verwachten, dan zullen de H.H. Duker en van Manen daarmede eer inleggen. Liefst bepaal ik mij nu tot deze korte aankondiging om later, als de uitgave voltooid zal zijn, daarop terug te komen. Moge dat, ook door de deelneming van het publiek, weldra het geval kunnen zijn! Laat mij nog vermelden, dat de schrijvers den omvang van hun werk berekenen op c. 35 vellen druks en dat de prijs bepaald is op 12½ ct. per vel.

Hier ook een enkel woord tot aankondiging en aanbeveling van het te Leiden, bij Jac. Hazenberg Corn.zoon, verschenen geschrift

van Dr. Edm. Kovács: *Het Protestantisme in Hongarije gedurende de laatste twintig jaren*, prijs *f* 1.50. De schrijver, thans weer naar zijn vaderland Zevenbergen vertrokken om de hem aangeboden plaats van buitengewoon hoogleeraar aan de theologische school van Nagy-Enyed te vervullen, heeft een jaar vertoefd aan de Academie te Leiden en zich daar met dit geschrift den doctoralen titel in de theologie verworven. Over hem heeft Prof. Kuenen een en ander in een kort voorwoord medegedeeld. Ik aarzel niet deze dissertatie een allerbelangrijkste bijdrage te noemen voor de nieuwste kerkgeschiedenis. Dr. Kovacs is zelf een Magyaar, niet alleen door oude afstamming maar vooral door de diepste liefde van zijn hart. Die liefde voor zijn volk tintelt in zijn woorden. Maar daarbij is hij met de geschiedenis die hij beschrijft, met de personen over wie hij handelt en zelfs met de histoire intime van de onderlinge verhouding der partijen, zoo bekend als een vreemdeling het nooit zou kunnen worden. Men wordt door hem ingewijd in een aantal bijzonderheden, waarvan men de vermelding elders te vergeefs zoeken zou. Met kennelijke voorliefde heeft hij aangewezen, welk een krachtig streven naar ontwikkeling ook op theologisch gebied bij zijne landslieden bestaat en welke schoone uitzichten daar voor de moderne richting geopend zijn. Zij zal in hem een nieuwen machtigen steun vinden, en het laat zich verwachten, dat door hem, veelmeer dan nu reeds het geval is, ook onze theologische literatuur in Hongarije bekend zal worden.

Met bijzondere belangstelling heb ik gelezen het geschrift van Dr. W. C. Knottenbelt: *De Kerkvisitatie en eenige andere kerkelijke zaken, naar aanleiding van Dr. A. Kuyper's Kerkvisitatie te Utrecht in* 1868, *geschiedkundig toegelicht*. Leiden. S. C. van Doesburgh. 1869. Welk een verschil tusschen de brochure van Dr. Kuijper en die van Dr. Knottenbelt. Daar alles hartstochtelijk, incendiair, vijandig; hier alles rustig, onpartijdig, verzoenend. Daar de historie gebruikt als een tuighuis, waaruit de wapenen worden gegrepen voor een woesten aanval op de bestaande orde van dingen; hier zooveel mogelijk de vraag van het oogenblik vermeden, om alleen »den lichtstraal der geschiedenis in zijne oorspronkelijke zuiverheid op eenige deelen van het door Dr. Kuijper geschrevene te doen vallen." Wat een snijdende kritiek zou er, met de hulpmiddelen waarover Dr. Knottenbelt kan beschikken, te maken zijn van de profetie van den Utrechtschen agitateur tegen de verleugening der kerk! Het strengste woord, dat onzen historicus ontvalt, is dit;

»of zoude de schrijver ons in persoon het onwillekeurig bewijs leveren, dat de leugen in de kerk tot zulk een jammerlijke hoogte is gestegen, dat zij ook hare ijverigste dienaren onwillens en onwetens besmet?" Echte historische studie bewaart een mensch voor zooveel onnoodige ontroering. Een stormwind stak op uit de Utrechtsche vergaderzaal en honderd en zooveel geloovige kerkeraden bliezen uit alle macht mede, of mogelijk die plichtvergeten, kerkontteerende, godverzakende synode eindelijk vallen zou. Groote ontsteltenis in den lande! Jammer, dat ze niet wat beter zijn ingelicht! denkt, in de stille pastorie van Mijnsheerenland, zeker iemand die wel zoo wat aan de geschiedenis van de Ned. Herv. Kerk had gedaan. En hij haalt eenige oude boekjes voor den dag, voor hem sinds lang oude bekenden, en vertelt aan wie het zal willen lezen: dat onze kerk altijd een grooten afschrik heeft gehad van herdoop en doopweigering; dat het er met de catechisatie vóór 1816 veel slechter uitzag dan na dien tijd; dat reeds W. à Brakel even hard over verval der kerkelijke tucht had te klagen als de ijveraars van onzen tijd; dat de kerkelijke besturen reeds van vader Hinlopen en een eeuw vroeger van Jacobus Koelman dezelfde kastijding ontvingen als nu van Dr. Kuijper, met het voor Dr. Kuijper weinig bemoedigend gevolg, dat alles bleef zoo als het was; dat genoemde Dr. Kuijper minder juist de kerkvisitatie in de Ned. Herv. Kerk voor een instelling van de Dortsche Synode had verklaard, daar zij, waar zij is ingevoerd, reeds veel vroeger bestond, door de Zuid-Hollandsche Synode te Rotterdam in 1586 voor haar ressort werd voorgeschreven, en evenmin door de Synode van Dordrecht in 1618 als door eenige vroegere algemeen in ons vaderland in zwang heeft kunnen gebracht worden; dat zoowel Dr. Kuijper als de Utrechtsche Kerkeraad, wier handelwijze hij verdedigt, zich vergisten, toen zij meenden bij de kerkvisitatie op vragen, hun door de Synode voorgelegd, het antwoord te weigeren, aangezien, volgens oude en nieuwe kerkelijke instelling, de kerkvisitatie eene zaak is tusschen Kerkeraad en Classis, waarbij het dus minder te pas kwam te verklaren, dat men aan de Synode geen antwoord wilde geven; dat eindelijk het weder een vergissing was van denzelfden Dr. Kuijper, toen hij het voorstelde, alsof, van den beginne in onze kerk onderzoek naar zuiverheid in de leer hoofddoel van de kerkvisitatie is geweest, daar zoowel de voorschriften aan de visitatoren als de door dezen gevolgde praktijk bewijzen, »dat de leer nooit meer dan een der punten

was, die in aanmerking kwamen en nog niet eensa altijd het voornaamste."

Wat was er dan nu bijzonders gebeurd, dat zoo op eens en zoo driftig de alarmklok moest worden geluid?

Eigenlijk niets, dan dat iemand, die zelf niet al te best was ingelicht, zich op het klokketouw heeft geworpen en de goëgemeente, wat al te lichtgeloovig, op het klokgelui te hoop is gesneld.

Of het moest zijn, dat die iemand stad en land wel eens in alarm wilde zien.

Hoe het zij, de rustige burgers kunnen weer naar huis gaan. Het was maar valsch alarm.

En zoo als het klokgelui wegsterft in de lucht, zoo geraakt oók Dr. Kuijper's brochure in vergetelheid onder dien stapel ephemeriden, die later, bij dertigtallen, als »Pakket met diversen" in de auctie onzer bibliotheek zullen voorkomen. Maar voor Dr. Knottenbelt een plaats onder onze literatuur over vaderlandsche kerkgeschiedenis. Dat boekje komt wel weer te pas.

Toch gaat het mij aan het hart, dat de latere geschriften van den uitgever van à Lasco geen betere plaats verdienen. Hoeveel kostbare krachten gaan er in den kerkelijken partijstrijd verloren!

Nog een enkel woord over Dr. Knottenbelt. Hij idealiseert het verleden niet en weet ook wel, wat er aan was van die kelken schotelvisitatie. Maar hij is daarom geen pessimist. Hij heeft een goed vertrouwen op de mannen van het verleden, en het verheugt hem, wanneer hij van hen iets goeds zeggen kan. Hij is een goedhartig historicus. Dat is weinig gedistingueerd. Het staat veel meer gekleed om uit de hoogte neer te zien, óf op het verleden in naam van het heden, óf op het heden in naam van het verleden. Maar de vraag is, wat beter het oog scherpt voor het geheim der historie? Wat leidt ons dieper in het hart van onze medemenschen, goedhartig vertrouwen of minachtende argwaan? En zou het wel anders zijn voor de menschen uit het verleden dan voor die uit onze omgeving?

Zoo niet geheel dan toch gedeeltelijk als het werk van een landgenoot mogen wij beschouwen het nieuwe geschrift van Dr. A. Réville: *Histoire du Dogme de la divinité de Jésus Christ*, dat in de Bibliothèque de Philosophie contemporaine, is verschenen te Parijs bij Germer Bailèilre. fr. 2.50. Weder een echt boek van Réville,

De degelijkheid van duitsche en hollandsche studie in dien bekoorlijken vorm, waarvan de franschman het monopolie heeft. Voor hen, die zelven met de Tubingsche literatuur kennis hebben gemaakt, is in dit werkje niet veel nieuws te vinden, dan alleen het genot om de bekende opvatting op zulk een gemakkelijke en boeiende wijze te zien voordragen. Maar niemand te na gesproken, zij die de groote werken van Baur wezenlijk zelven hebben bestudeerd, zijn niet talrijk, noch in Frankrijk, noch bij ons. Daarom is het een gelukkig denkbeeld van Dr. Réville, om de historische wording van het christologische dogma, in beknopten vorm, met het hem eigen talent te schetsen. Die schets begint met Jezus' eigen woorden over zijn persoon en werk, en strekt zich uit tot de geheele ontbinding van het oude leerstuk in den nieuweren tijd. Met uitnemenden tact zijn de bijzonderheden, die daarin worden vermeld, zoo gekozen en gerangschikt, dat, terwijl er niets van wezenlijk belang wordt voorbijgegaan, de lezer toch altijd den draad in de hand houdt, die de verschillende gedeelten verbindt. Ook bij de karakteristiek van bijzondere richtingen en meeningen is het den schrijver volkomen gelukt, om met weinige woorden juist altijd datgene te zeggen, waarop het aankwam. Het is, in één woord, een boek dat ik in handen zou wenschen, niet slechts van alle theologanten, maar ook van de beschaafde leden der gemeente. Eerst sinds korten tijd en nog langzaam begint Frankrijk zich te interesseeren voor studie van dezen aard. Maar de Franschman heeft een tolk noodig, die hem, hetgeen door andere volken reeds op dit gebied bearbeid is, in zijn taal, en vooral in zijn vorm van denken overzet. Voor die taak is niemand meer berekend dan de man, die zich gedurende zijn verblijf in ons vaderland, ook hier zooveel achting en liefde heeft verworven. Men moet de stof wel geheel meester zijn om haar zoo in een anderen vorm te kunnen gieten, en men moet door de natuur zoo begaafd zijn als hij, om voorstellingen, die zoo ten eenemale vreemd zijn geworden aan het denken van onzen tijd, met zulk een frischheid te kunnen weergeven. Waardig sluit zich deze arbeid aan al den vroegeren van gelijke strekking aan, en de schrijver toont hier op nieuw, hoezeer hij het voorrecht verdient, een eigen gehoor van twee natiën te hebben.

Een oud boek werdt op nieuw bij het publiek ingeleid, in de tweede uitgave van; *Gregor von Tours und seine Zeit vornehmlich*

aus seinen Werken geschildert. Ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung und ersten Entwickelung romanisch-germanischer Verhältnisse, von Johann Wilhelm Loebell. Zweite vermehrte Auflage. Mit einem Vorworte von Heinrich von Sybel. Leipzig: F. A. Brockhaus. Th. 2. 10. De eerste editie van dit werk was van 1839 en dus anterieur aan de nieuwere, kritische bewerking der eerste frankische geschiedenis. Nu zijn wel door Dr. Theodor Bernhardt, die deze editie besorgd heeft, hier en daar aanteekeningen toegevoegd, die het werk verrijken met de resultaten van later onderzoek, maar het boek zelf moest, na den dood van den auteur, toch in zijn geheel en dus ook in zijn oorspronkelijken toestand worden gelaten. Dat schaadt evenwel minder voor het tegenwoordig gebruik, dan bij menig ander geschrift van gelijken ouderdom het geval zou zijn. Loebell heeft er zich namelijk op toegelegd om zooveel mogelijk objectief den staatkundigen, maatschappelijken, kerkelijken en zedelijken toestand van de periode van Gregorius van Tours te beschrijven. De kritische vragen zijn niet voorbij gegaan, maar toch weinig op den voorgrond gesteld. Het geheel is een tableau, waarvoor de trekken meest aan Gregorius, maar verder ook aan andere bronnen zijn ontleend. Dat tableau heeft ook nu nog waarde door al de materie die het, in systematische orde, aan den onderzoeker aanbiedt, maar verder ook daardoor, dat het, in onderscheiding van de nieuwere studiën over hetzelfde onderwerp, vooral het cultuurleven onder de eerste Merovingers in het licht stelt. Op dien grond wordt het ook door Sybel geroemd en aangeprezen. De inhoud bevat veel meer dan de naam van Gregorius van Tours op den titel zou doen verwachten. Aan zijn bekend geschiedkundig werk wordt één hoofdstuk gewijd, maar overigens heeft de schrijver zich meer met den tijd van Gregorius dan met hem zelven bezig gehouden. Kan voor zulk een boek geen belangstelling gevraagd worden in ruimer kring, het verdient toch, dat het ook nu gelijk vroeger de aandacht trekke van zulken, die zich met historische studie bezig houden.

Die Byzantiner des Mittelalters in ihrem Staats-, Hof- und Privatleben, insbesondere vom Ende des zehnten bis gegen Ende des vierzehnten Jahrhunderts nach den byzantinischen Quellen dargestellt von Professor Dr. Johann Heinrich Krause, König. Kustos bei der Universitäts-Bibliothek zu Halle. Halle G. Schwetscke. 1869. Th. 2. Een boek, dat in den betrekkelijk kleinen omvang een overvloed van

wetenswaardige bijzonderheden bevat. Het is ingericht op de wijze der oude handboeken over antiquiteiten. Onder verschillende opschriften brengt het bijeen al wat de byzantijnsche schrijvers van de op den titel genoemde periode over het maatschappelijk, kerkelijk en huiselijk leven in het Grieksche keizerrijk mededeelen. Dat alles is door den schrijver ontleend aan de bronnen zelven en ieder weet, wat het zegt, *die* bronnen te bestudeeren. Gibbon heeft daaraan een deel van zijn leven gegeven om zijne geschiedenis te kunnen schrijven. Krause heeft dezelfde taak op zich genomen, met het veel nederiger doel om de materie te verzamelen, die later door den historicus zou kunnen worden bewerkt. Daarvoor kan dit boek goede dienst bewijzen. Het is niet geschikt om als leesboek te dienen, maar wie het bezit, kan het bij zijn geschiedkundig onderzoek raadplegen en zal het, om al de data die het bevat, in waarde houden.

Documenta Mag. Johannis Hus vitam, doctrinam, causam in Constantiensi concilio actam et controversias de religione in Bohemia annis 1403—1418 *motas illustrantia,* quae partim adhuc inedita, partim mendose vulgata, nunc ex ipsis fontibus hausta edidit Franciscus Palacky, regni Bohemiae historiographus. Pragae. F. Tempsky. Th. 5. De naam van Palacky is in de historiographie van Boheme te goed bekend, dan dat een werk van zijne hand bijzondere aanbeveling zou behoeven. Allerminst een werk als dit, waarin belangrijke actestukken voor het eerst in gezuiverden staat worden medegedeeld. Het bevat 4 deelen, waarvan het 1ste al de bekende brieven van Hus, 92 in getal, in chronologische orde aanbiedt: het 2de de beschuldigingen tegen Hus ingebracht met zijne beantwoording; het 3de het verhaal van Petrus de Mladenovic over het proces te Constanz gevoerd; het 4de een aantal stukken betreffende de Hussitische zaken en het Constanzer concilie. In de Additamenta komen dan nog voor: de herroeping van Matthias van Janow; een catechismus, waarvan waarschijnlijk Hus de auteur is; belangrijke plaatsen uit de Boheemsche geschriften van Hus; chronologische data, meestal aan onuitgegeven stukken ontleend. Aan den Boheemschen tekst is altijd een latijnsche vertaling toegevoegd.

Sebastian Franck von Wörd, der Schwarmgeist. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte von Dr. Carl Alfred Hase, Hofdiaconus in

Weimar. Leipzig. Breitkopf und Härtel. Th. 1. 20. Sebastiaan Franck is een bekende figuur uit den aanvang der 16de eeuw. Uitgestooten door de Protestanten zoowel als door de Katholieken, heeft hij gedeeld in het lot van hen, die in een tijd van scherpe dogmatische tegenstellingen, hunne onafhankelijkheid tusschen of boven de strijdende partijen trachten te bewaren. Hij heeft een onrustig zwervend leven geleid, en voor zijne wezenlijke verdiensten haast geen erkenning gevonden. Aan literatuur over hem ontbreekt het niet, maar Hase is de eerste, die een volledig overzicht van zijne lotgevallen en denkwijze heeft beproefd te geven. Daarover heeft hij de thans nog al zeldzame werken van Franck uit verschillende Duitsche bibliotheken bij een gezocht, en, gebruik makende van de vroegere literatuur over het onderwerp, het bovengenoemde boek geschreven. Uit zijn verslag van Franck's geschriften blijkt, dat deze terecht gerangschikt wordt onder die mystieken, die, met zekere neiging tot pantheïsme, een meer geestelijk Christendom dan dat uit de school van Luther verlangden. Daarnevens is ook de verdienste van Franck's historischen arbeid in het licht gesteld. Uit het een zoowel als het ander is het duidelijk, dat hij onder de geleerden en zelfstandige denkers van zijn tijd een niet onbelangrijke plaats inneemt. Zijn persoonlijk karakter was ten hoogste achtenswaardig. Het boek van Hase is goed geschreven. Hij mist het piquante in den vorm, waardoor zijn vader zoo uitmunt, maar zijne voorstelling is helder en onderhoudend.

Johan Calvin, seine Kirch und sein Staat in Genf von F. W. Kampschulte, o. ö. Prof. d. Gesch. a. d. Universität Bonn. Erster Band. Leipzig. Verlag von Duncker und Humblot. Th. 2. 24. Dit werk komt mij voor een belangrijke plaats in de literatuur over Kalvijn te zullen innemen. De schrijver heeft niet alleen kunnen gebruiken al wat door Fransche en Zwitsersche vereenigingen in den nieuweren tijd is gepubliceerd, maar evenzoo de onuitgegeven raadsprotocollen, acta van het Consistorium enz. enz., die in de archieven van Genève en Bern voorhanden zijn. Daarbij hebben de Heeren Reuss, Cunitz en Baum hem hunne collectie van brieven van en aan Calvijn, die zij met jarenlange zorg voor hunne editie van Calvijn hebben bijeengebracht, reeds vooruit ten gebruike afgestaan. Hoeveel hulpmiddelen heeft dus Kampschulte tot zijne beschikking gehad, die aan Henry en anderen onder zijne voorgangers ontbraken! Hij erkent dit zelf, waar hij in het

»Vorwort" zijn dank uitspreekt voor al de welwillende medewerking, die hij bij zijn onderzoek heeft gevonden.

Het eerste deel, dat nu is verschenen, begint met eene Inleiding, waarin met flinke, breede trekken het verschil wordt aangewezen, tusschen de Slavonische, Germaansche en Romaansche hervorming. In de serie van Hus, Luther, Calvijn merkt men een gedurige afneming van het nationale element in de reformatorische beweging op, en daartegenover een gedurige verscherping van de verhouding tot de oude kerk. In dit logisch proces der hervorming mengt zich evenwel ook het relatief toevallige van plaatselijken en persoonlijken invloed. Vooral geldt dat van de laatste phase, van Genève en Calvijn.

Daarop volgt een hoofdstuk, dat dient om het terrein te beschrijven, waarop Calvijn zijne werkzaamheid aanving; de geschiedenis van den bevrijdingsstrijd tegen het huis van Savoie gevoerd en die van het eerste doordringen der Reformatie in Genève.

Het volgend gedeelte schetst dan het leven en werk van Calvijn tot omstreeks 1545, wanneer de nieuwe orde van zaken kan geacht worden gevestigd te zijn. Een tweede deel zal gewijd zijn aan den strijd door Calvijn tegen zijne tegenstanders gevoerd en de overwinning door hem behaald, terwijl een derde ten slotte de »Weltstellung" van het calvinistische Genève beschrijven zal.

Voor zoo ver ik het boek reeds gelezen heb, ontving ik daarvan den indruk, dat het uitmunt door zorgvuldige bewerking en door een onbevangen oordeel. De schrijver heeft zijne bronnen vlijtig gebruikt en bij elke bijzonderheid aangewezen, waaraan hij die heeft ontleend. Hij verhaalt de gebeurtenissen eenvoudig, in aangenamen vorm. Daarbij heeft hij zich weten te wachten voor het gevaar, dat in het bijzonder ieder schrijver over Calvijn bedreigt, van miskenning of van overschatting. Zijne bewondering voor den grooten geest des hervormers verbergt hij niet, maar evenmin verzwijgt hij dat alles, wat ons in Calvijns karakter en daden pijnlijk moet aandoen. De ondragelijke tyranny door hem over de burgerij uitgeoefend, de gewelddadigheden onder zijn invloed volbracht, de keerzijde van de overspannen tucht in den nieuwen godsstaat, de nawerking onder het volk van het gebrek aan moed van de geestelijken, Calvijn niet uitgezonderd, bij het heerschen van de pest in Genève, dat alles wordt door Kampschulte zonder onware vergoelijking in het licht gesteld. Dat hij hierbij menigmaal de voorstelling van Merle d'Aubigné en anderen, die meer als lofredenaars dan als historici

hebben geschreven, moet corrigeeren, spreekt van zelf. Maar wie zal het hem euvel duiden? Er blijft ook, bij al zijn gebreken, in een Calvijn nog altijd genoeg te bewonderen over.

Verlangend zie ik uit naar de voortzetting van dit belangrijk werk.

Christian Carl Josias Freiherr von Bunsen. Aus seinen Briefen und nach eigener Erinnerung geschildert von seiner Witwe. Deutsche Ausgabe durch neue Mittheilungen vermehrt von Friedrich Nippold. Erster Band. Jugendzeit und römische Wirksamkeit. Mit einem Porträt Bunsen's nach Richmond. Leipzig, F. A. Brockhaus. Ik ben verlegen, hoe verslag te geven van dit werk, dat mij door onzen vriend Nippold werd toegezonden en dat ik met de grootste belangstelling heb gelezen. Mijn eerste plan was een eenigszins uitvoerige schets van den inhoud als afzonderlijk artikel in ons Tijdschrift te plaatsen. Maar ik heb daarvan afgezien omdat ik voorzag dat ik te veel ruimte zou noodig hebben, om ook maar van verre een denkbeeld te geven van al de bijdragen voor de »Zeitgeschichte" die reeds in dit eerste deel te vinden zijn, Toch wensch ik vurig, dat ook ons vaderlandsch publiek met dit werk bekend worde. Reeds is door iemand, die bij vroegeren soortgelijken arbeid getoond heeft hoe uitnemend hij voor die taak berekend is, het voornemen opgevat, om, wanneer de drie deelen, waaruit het werk zal bestaan, het licht zullen zien, daarvan geen vertaling, maar een vrije, meer beknopte bewerking voor ons land te geven. Ik vertrouw, dat hij voor dat plan belangstelling zal vinden, niet alleen bij onze theologanten, maar bij alle mannen van letteren. Immers het leven en de werkzaamheid van Bunsen is van even groot belang voor de geschiedenis der politiek, der literatuur, der archaeologie, als voor die van de eigenlijke theologie. En het is niet alleen zijn leven, dat hier verhaald wordt. Het grootste gedeelte van de biografie wordt ingenomen door den letterlijken afdruk van de correspondentie door Bunsen gevoerd met bijna alle mannen van naam in Duitschland. Zijn sympathetisch gemoed bracht hem in nauwe vriendschapsbetrekking met de besten van zijn tijd, zijn veelzijdige ontwikkeling en onleschbare dorst naar kennis stelden hem in staat om bijna op elk gebied in de studie van anderen te deelen; zijn diplomateke carrière wijdde hem in al de geheimen van het staatkundig even van die dagen in; en van dat alles vindt men den autentieken afdruk in de talrijke brieven door hem met zijne vrienden gewisseld. Zoo wordt zijn levensgeschiedenis de spiegel waarin

zich zijn tijd in zeer scherpe omtrekken reflecteert en die tijd is de heerlijke periode, waarin Duitschland tot een nieuw volksleven ontwaakt. Wat wil men meer om aan een historisch werk waarde en aantrekkelijkheid te geven? Nog komt daarbij, dat die biographie bezield is door den warmen adem der teederste liefde. Oorspronkelijk is zij het werk van de vrouw, aan wie Bunsen in den eersten tijd van zijn verblijf te Rome werd verbonden, die daarna in al het veelsoortig lief en leed van zijn leven heeft gedeeld en die, door eigen adel des geestes, in staat was iemand als Bunsen te begrijpen en te waardeeren. Nippold, aan wien door de familie van den overledene de eervolle taak werd toevertrouwd om het engelsche werk voor het duitsch publiek te bewerken, was daartoe niet alleen gerechtigd door de ernstige studie die hij van de geschiedenis onzer eeuw gemaakt heeft, maar bezat ook het zedelijk radikaal in de piëteit, waarmede hij den arbeid heeft aanvaard, en de verwantschap voor de levensopvatting van Bunsen, die hij in zich gevoelde. Hij heeft tijdelijk zijn werkkring te Heidelberg verlaten en zich naar Berlijn begeven, om zich daar geheel, te midden zijner documenten, aan dat werk te wijden. Met welk een liefde hij daaraan bezig is geweest, blijkt reeds genoeg uit de »verve" waarmede zijn boek is geschreven. Hoe zou men ook niet met liefde een onderwerp, als het leven van Bunsen, behandelen? Men kan meenen, dat de resultaten van zijne studie in menig opzicht herziening behoeven, dat hij door te veel te omvatten niet altijd diep genoeg in zijn onderzoek is doorgedrongen, men kan zich het recht reserveeren om het aandeel, dat hij genomen heeft, aan de leiding der openbare zaken aan strenge kritiek te onderwerpen; maar men kan zijne vereering niet onthouden aan den rijken geest en den edelen zin van dien man. Een »man der toekomst" zou Nippold hem willen noemen. Die naam komt hem toe in meer dan één opzicht. Een man vol van initiatief, rijk aan vruchtbare ideeën, en, op welk gebied hij ook optrad, altijd de trouwe wachter en moedige strijder voor de vrijheid van geweten. Daarvan ziet men reeds den aanvang in die eerste ontwikkelingsperiode, die Nippold met bijzondere zorg geschetst heeft, dat zijn de hoofdtrekken in het beeld dat hij ontworpen heeft van den volwassen man, zoo als hij op zijn belangrijken post te Rome werkzaam was. Eindigt ook het tafereel in dit eerste deel met Bunsen's terugroeping door zijne regeering ten gevolge van de verwikkelingen tusschen Pruisen en den H. Stoel, het karakter van Bunsen blijft daarbij ongedeerd,

het is een bloot staatkundige geen zedelijke val. Met ongebogen moed kan hij een nieuwe toekomst tegengaan, waarin wij hem weldra, door dezelfde bekwame hand, geteekend hopen te zien.

In dit eerste deel komen nog slechts de »Vorarbeiten" ter sprake van hetgeen Bunsen later voor de theologie heeft gepraesteerd. In de volgende deelen zal zijn aandeel aan de theologische studie en het kerkelijk leven in Duitschland meer opzettelijk moeten behandeld worden. Mogelijk, dat ik dan de gelegenheid zoek om iets uitvoeriger op dat gedeelte van Nippold's werk terug te komen.

L. W. E. R.

VARIA.

In de *Revue des Deux Mondes* schreef onlangs de bekende Fransche geleerde E. de Laveleye een reeks van studiën over Duitschland na den oorlog van 1866, en daaronder ook eene over het Oostenrijksche Concordaat. Van dit opstel is te Kampen eene vertaling in het licht gekomen onder den titel: *Emile de Laveleye, Het Oostenrijksch Concordaat. Een waarschuwend woord ook aan Nederland, bij de woelingen van het Ultramontanisme onzer dagen.* Wij juichen deze vertaling zeer toe, en wenschen haar in veler handen.

De *Revue de Theologie* geeft ons in de aflevering voor Mei en Juni: *Le cimetière de Calliste, par* M. E. Chastel, en *Les historiens de l'Église d'après Baur* (*suite et fin*) *par* M. Steeg. Voorts aankondigingen van C. Wittichen's boek: *Der geschichtliche Charakter des Evangeliums Johannis in Verbindung mit der Frage nach seinem Ursprung. Eine kritische Untersuchung;* van A. Neubauer: *La géographie du Talmud,* beiden door den heer A. Carrière, en van J. Tissot, *Le Mariage, la séparation et le divorce considérés au point de vue du droit naturel, du droit civil, du droit ecclésiastique et de la morale,* door A. C.

BIJDRAGEN TOT DE KRITIEK DER SYNOPTISCHE EVANGELIËN.

I.

DE GELIJKENIS VAN HET ONKRUID (MATT. 13, 24—30) NAAR HARE OORSPRONKELIJKE REDACTIE EN BETEEKENIS.

Men is het tegenwoordig tamelijk wel hierover eens, dat in de gelijkenisgroep (Matt. 13, 1—52) de uitlegging van de eerste, tweede en zevende parabel, als uit Jezus' mond opgeteekend, niet wel van hem afkomstig kan zijn. (Zie o. a. Scholten, *het oudste evangelie* bl. 43 en 237). Is het reeds op zich zelf onwaarschijnlijk, dat Jezus in het geheel noodig zal geacht hebben, bij deze duidelijk genoeg sprekende beelden nog commentaren te voegen, die de werking van zijne rede eer moesten verzwakken dan versterken, de aard zelf van die uitleggingen en de wijze waarop ze worden gemotiveerd laten geen twijfel over, of deze twee: parabel en verklaring zijn uit geheel verschillende bronnen gevloeid. Spreekt de genialiteit van den grooten meester uit de gelijkenissen, het daaraan toegevoegde is gezocht en onnatuurlijk, en ademt den geest van schoolsche bekrompenheid.

Er is waarheid in dit oordeel; toch is het niet de geheele waarheid. Gelijkenissen, zooals die van den zaaier, van het mostaardzaad, van het zuurdeeg, van het vischnet, zijn uit het leven gegrepen; bewegen zich in den kring van denkbeelden, die wij bij Jezus' tijdgenooten kunnen onderstellen en dragen den stempel van eenvoud, het zegel der waarheid, het merkteeken van een oorspronkelijken geest. Kan men hetzelfde ook zeggen van

de gelijkenis van het onkruid? Soberheid in de aangewende middelen, die karaktertrek van alle gezonde voortbrengselen van den geest, wordt altans in deze gelijkenis te vergeefs gezocht. De ἐχθρός ἄνθρωπος is volkomen overtollig. Voor zijn doel had Jezus alleen het onkruid noodig. En dat kon hij wel zonder dien vijandigen mensch op den akker laten opkomen. Buitendien is die trek van iemand, die in den nacht den slaap der zaaiers afwacht om den akker met onkruid te gaan bezaaien, waarlijk niet uit het leven gegrepen. Geen wonder, dat men naar een bijzondere aanleiding heeft gezocht voor deze vreemde figuur in de gelijkenis en die heeft gevonden in Paulus, wien ook anderen (men denke aan de Clementinische Homiliën) in de Christelijke oudheid een ἐχθρὸς ἄνθρωπος hebben genoemd.

Inderdaad eene meer plausibele verklaring is er nog niet gegeven voor het opnemen van den ἐχθρὸς ἄνθρωπος in deze gelijkenis.

Intusschen, de redacteur van ons Matheus-evangelie heeft blijkens Matt. 13, 39 die beteekenis aan de gelijkenis niet willen gehecht zien. Alle personeele strekking is door hem uit de verklaring geëlimineerd, de vertegenwoordiger van het booze in de plaats getreden van een vijandig mensch en aan de geheele gelijkenis een apocaliptische verklaring gegeven.

Het blijkt hieruit, dat wij in de gelijkenis van het onkruid, zoo als ze bij Matt. met de verklaring voorkomt, al vast drieërlei formatie kunnen onderscheiden, namelijk:

1e formatie: Een gelijkenis, analoog aan die van den zaaier, ontleend aan het landbouwbedrijf en òf van algemeen godsdienstige strekking, òf altans van onmiddellijke toepassing op Jezus' tijd en hoorders. Gelijk de gelijkenis van den zaaier ten doel heeft, de onderscheiden vatbaarheid der verschillende hoorders aanschouwelijk voor te stellen, door ze te vergelijken met de verschillende geaardheid van den grond, waarop het zaad valt, zoo ging onze parabel uit van de opmerking, dat ook op den behoorlijk bezaaiden akker het onkruid zich vertoont, en met het goede graan opgroeit, en heeft denkelijk oorspronkelijk de strekking gehad om òf op het ontstaan van verkeerde neigingen in het hart van overigens welgezinden, òf op het insluipen van verkeerde gewoonten, begrippen (misschien ook goddelooze menschen) in vrome kringen te wijzen.

2e formatie. Het onkruid op den akker werd het beeld van

de dwaalleer, zooals die door een man als Paulus in de gemeente was verspreid, maar die, hoe schadelijk ook op zichzelf, daarom toch niet zonder schade voor de geheele kerk gewelddadig kon worden uitgeroeid.

3e formatie. De bijzondere toepassing op Paulus en zijne dwaalleer werd weder door een generaliseerende verklaring verwijderd, zoodat de gelijkenis de strekking kreeg om alleen het samenwonen van goeden en boozen in de gemeente naar oorsprong, tijdelijke onvermijdelijkheid en latere opheffing te bespreken.

Is deze onderscheiding van de oudere en jongere lagen in de gelijkenis juist, dan vervalt daarmede de opmerking van Strauss (in Hilgenfeld's Tijdschrift, 1863, blz. 209 vg.) als zou de vorm waarin Marcus de gelijkenis heeft, noodzakelijk later moeten zijn, alleen reeds wegens het feit, dat hij den ἐχθρὸς ἄνθρωπος geheel verwijderde. Immers wij zagen, dat de redactie van Mattheus het bestaan van den anderen vorm, waarbij insgelijks die ἐχθρὸς ἄνθρ. ontbrak, geenszins uitsluit. Want dat de gelijkenis van het αὐτομάτως groeien en zich ontwikkelen van het graan op den akker (Marc. 4, 26—29) terugwijst naar de parabel van het onkruid bij Mattheus heeft dezelfde geleerde (t. a, pl. bl. 211) behoorlijk bewezen, [1]) De vraag is nu maar, of Marcus de gelijkenis in meer of in minder oorspronkelijken vorm dan Mattheus heeft opgenomen. Strauss vermoedt het laatste. Hij zegt: „Marcus wilde tot op het laatste spoor van de anti-paulinische tendentie der gelijkenis uitwisschen. Daarom liet hij den ἐχθρὸς ἄνθρωπος zoowel als het onkruid verdwijnen, maar hield dan ook niets over dan „ein Ding ohne Hand und Fuss." Maar als nu de gelijkenis, gelijk wij zagen, oorspronkelijk niet was anti-paulinisch en het ook van elders blijkt, dat Marcus (al is zijn Evangelie, in zijn geheel ook zonder twijfel jonger dan dat van Matheus) soms een meer oorspronkelijke redactie van den tekst heeft opgenomen, zou dan het vermoeden niet gewettigd zijn: ook hier zal Marcus eene vroegere formatie zijn gevolgd?

Zoo oordeelt b. v. J. H. A. Michelsen in „het Evangelie van Markus" als hij op bl. 56 zegt: „ik aarzel geen oogenblik met

[1]) In zekeren zin geeft Scholten (het oudste Evangelie bl. 197) dit toe, als hij het vermoeden oppert, dat Mattheus daarom de gelijkenis van Marcus niet heeft opgenomen om hare „schijnbare gelijkvormigheid met die van het onkruid." Ook Michelsen, over wien straks meer, is het in zoover met Strauss eens.

„Strauss te beweren, dat een van beide afhankelijk is van de „andere; maar ik aarzel tevens geen oogenblik om tegen Strauss „aan Marcus de prioriteit toe te kennen." De gronden echter voor zijne meening bijgebracht komen mij niet afdoende voor. Zoo beweert hij b. v. dat Strauss de gelijkenis niet begreep, omdat hij er niet in vond, wat volgens Michelsen er toch in te lezen staat, nl. de aansporing „om te doen wat wij kunnen en „vol vertrouwen aan God over te laten, waar wij zelf niets aan „kunnen toe- of afdoen." Wat mij betreft, die aansporing kan ik in de gelijkenis niet vinden zonder ze er eerst ingelegd te hebben. Ook dit, dat de gelijkenis bij Markus „uitmunt door „een schoone en treffende beteekenis" is evenmin een argument, als de opmerking, dat Markus op het eerste gezicht minder duidelijk, Mattheus daarentegen aanstonds voor ieder te begrijpen is, of dat Mattheus uitvoeriger is dan Markus en er een tamelijk overtollige verklaring bijvoegt.

Neen. Naar het mij voorkomt, is de gelijkenis, bij Marcus even min als bij Mattheus uit de eerste hand. Marcus heeft wel is waar een enkelen trek uit de oorspronkelijke formatie, die bij Mattheus verloren ging, behouden, en is ook door den anti-paulinischen ἐχϑρὸς ἄνϑρ. te doen verdwijnen, meer tot de eerste formatie genaderd, hij heeft daarom toch den oorspronkelijken vorm niet in allen deele hersteld. In zijne zucht om al hetgeen hem aanstootelijk was in de ebjonitische lezing der gelijkenis op te ruimen, wierp hij ook het onkruid weg, zonder 'twelk van de parabel, gelijk Strauss goed gezien heeft, handen noch voeten overblijven. Het spreekt wel van zelf: de abstracte mogelijkheid laat zich niet ontkennen, dat de oudste Evangelische oorkonde ook een soortgelijke gelijkenis als die van Markus heeft bevat. We hebben hier een quæstie van concrete mogelijkheid voor ons, waarbij het plus of minus van waarschijnlijkheid den doorslag geeft. Nu komt het mij veel waarschijnlijker voor, dat Marcus mit dem Bade das Kind ausgeschüttet, d. w. z. met den ἐχϑρὸς ἄνϑρ. ook het onkruid heeft uitgeworpen, dan dat een zoo neutrale gelijkenis als die van Marcus den geschikten bodem voor onkruid en polemische tendentie zou opgeleverd hebben. Daarenboven, de grondgedachte van de Marcinische parabel mist welbezien de locale religieuse kleur, die wij in Jezus' onderwijs overal verwachten en ook vinden. De mensch zaait en maait; de aarde daarentegen brengt van zelf het graan voort. Die tegen-

stelling is niet een oostersche maar een westersche; geen semietische maar een grieksche; ja eigenlijk niet eens een antieke, maar een moderne. Oostersch, semietisch, antiek zou zijn: de mensch zaait, God geeft het gedijen, zooals b. v. Paulus zegt 1 Cor. 3, 6.

Maar hoe komt dan Marcus aan die vreemde gedachte? Mij dunkt eenvoudig door het *αὐτομάτη* uit den ouden text te laten staan, maar het onkruid waarbij het oorspronkelijke behoorde te verwijderen. Inderdaad: dit zou eene volkomen passende tegenstelling zijn: de zaaier zaait zijn zaad op den akker; maar de aarde brengt van zelf het onkruid voort. Op deze wijs gebruiken bijbelsche en profane schrijvers het *αὐτόματον* van de aarde. Zoo b. v. lezen wij Lev. 25, 5 bij de LXX *καὶ τὰ αὐτόματα ἀναβαίνοντα τοῦ ἀγροῦ σου* en 2 Kon. 19, 29 nog eens *αὐτόματα* van hetgeen van zelf uit den grond opslaat vg. Jes. 37, 30 en Lev. 25, 11, in tegenoverstelling van het gezaaide. Hetzelfde geldt van de plaatsen uit profane schrijvers door Wettstein ad Marc. 4, 28 geciteerd b. v. Plato Polit. p. 537 waar sprake is van vruchten niet ten gevolge van landbouw gegroeid *ἀλλ' αὐτομάτης ἀναδιδούσης τῆς γῆς*, en Herod. IV: 74 die de wilde van de gezaaide hennip door de woorden *αὐτομάτη* en *σπειρομένη* onderscheidt.

Vermoedelijk derhalve heeft de gelijkenis van het onkruid oorspronkelijk ongeveer deze gedaante gehad:

„Het hemelrijk is als iemand die goed zaad op zijn „akker zaaide. En toen het gezaaide opkwam, en „vrucht zette, toen vertoonde zich het onkruid, zon„der dat hij wist, vanwaar. Want dit brengt de aarde „van zelf voort."

Naar analogie van de bij Mattheus en Marcus voorafgaande en volgende gelijkenissen moet men hier deze parabel laten eindigen. Er is echter geen bezwaar tegen de meening, dat in de oude nog niet polemische formatie nog de navolgende voortzetting der gelijkenis valt:

„En zijne knechten zeiden: wilt gij, dat wij het on„kruid zullen uitwieden? Maar hij antwoordde: neen; „gij mocht eens tegelijk met het onkruid ook het „graan uitrukken. Laat ze beiden te zamen opgroeien „tot den oogst. Maar wanneer de vrucht het toelaat, „dan zal ik eerst het onkruid laten verzamelen en

„verbranden en daarna het graan in mijne schuren „bergen."

Op deze wijze verdwijnt die zonderlinge trek in vs. 27 van Marcus „en hij sliep en stond op, nacht en dag," [1]) terwijl na deze gelijkenis wonderwel past bij die van den zaaier, ook met die van het mostaardzaad een goed geheel uitmaakt en niets bevat, dat wij niet tot Jezus' tijd terugbrengen en uit Jezus' hoofd en hart zouden kunnen afleiden. Lucas, wien de gelijkenis naar deze hare oudere formatie denkelijk evenmin bekend was als naar hare neutrale redactie bij Marcus, maar die ze natuurlijk ook niet wilde opnemen in haar anti-paulinischen vorm, liet ze geheel ter zijde.

Na deze critische operatie, na afscheiding van hetgeen later moet zijn toegevoegd en toevoeging van hetgeen door den eersten Evangelist werd weggelaten, verkrijgen we voor de gelijkenis van het onkruid een vorm waarin zij in Jezus' mond volkomen schijnt te passen, even bekoorlijk door eenvoud als duidelijk sprekend door de voor de hand liggende toepassing daarvan door de eerste hoorders te maken.

Zou Jezus' ondervinding hem niet evenzeer bekend gemaakt hebben met de verschillende graden van vatbaarheid bij zijne hoorders als met het van zelf opschieten van het onkruid op den akker des harten, waarin het goede zaad van zijn woord niets dan goede vruchten had moeten doen ontkiemen? Of, wil men in deze gelijkenissen, overeenkomstig de aanduiding der evangelisten een onderwijs zien, meer bepaald voor de jongeren bestemd, wat is eenvoudiger dan de aanleiding tot het ontstaan der gelijkenis van het onkruid te zoeken in een opmerking en overlegging bij Jezus als deze: „goed zaad heb ik op dezen akker gestrooid, „van waar dan die wereldsche gedachten, die zinnelijke verwach„tingen, die bekrompen godsdienstijver, die liefdelooze naijver

---

[1]) Het καθεύδειν bleef uit de anti-paulinische formatie der gelijkenis bij Mattheus staan. Marcus kon het niet anders gebruiken dan met de toevoeging van ἐγείρεσθαι, omdat het groeien niet alleen gedurende den nacht plaats heeft. Hij gebruikte nu het slapen en opstaan 's nachts en overdag, om aan te duiden dat de zaaier voortleefde, of dat voor hem nacht en dag op de gewone wijze zich afwisselden, zonder dat hij met het gezaaide zich bezig hield. 't Is niet waarschijnlijk, dat hij zich van deze uitdrukking „hij sliep en stond op" zou bediend hebben zonder bijzondere buiten de gelijkenis (naar haar primitieve beteekenis liggende aanleiding.

„die treurige oneenigheid in den kring mijner getrouwen? Helaas „'t gaat met deze gemeenschap als met de aarde, die terwijl ze „met goed zaad is bezaaid, toch als van zelf het onkruid uit zich „voortbrengt."

Is dit nu de oorspronkelijke gedachte, die Jezus zelf met de gelijkenis van het onkruid heeft willen uitspreken? Bedrieg ik mij niet, dan moeten wij nog één schrede verder gaan.

Het komt mij namelijk voor, dat voor iemand zoo vol van God als Jezus, de tegenstelling van 't geen de akker van het menschelijk hart opleverde en 't geen daarvan scheen te wachten een vorm moest dragen, waarbij de persoonlijke werkzaamheid van hem zelven niet of nauwelijks in aanmerking kwam. Jezus dacht niet: ik heb het goeden zaad uitgestrooid, terwijl de akker uit zich zelf niet anders dan onkruid voort brengt, of terstond voegde zich daarbij deze vrome overweging: de hemelsche vader gaf het mij, het woord des rijks te prediken. Liever nog zou ik zeggen: de oorspronkelijke tegenstelling, die in de gelijkenis moest uitkomen, was deze: God zaait enkel goede beginselen en gedachten in het hart der menschen; maar dat hart brengt uit zich zelf alleen onkruid voort.

Dat Jezus zijne prediking als een hem van God opgedragen werk beschouwd zal hebben wordt hiermede natuurlijk niet ontkend.

In allen gevalle mag de parabel van den wijnberg bij Jes. 5: 1 evenzeer als wat wij lezen Matt. 15, 13 en 19 wel tot toelichting vergeleken worden. Bij Jesaias vindt men dezelfde tegenstelling: God heeft alles gedaan om Israël, zijn wijnberg, edele druiven te doen opleveren — en ziet! hij brengt niets anders dan oneetbaars voort.

De andere plaats: Matt. 15, 13 en 19 [1]) bevat een uitwijding over hetgeen den mensch al of niet verontreinigt. Wij moeten daarbij een oogenblik langer vertoeven. In de eerste plaats om aan te toonen dat deze geheele pericoop Matt. 15, 10—20 in het geschrift, waaraan onze eerste evangelist de gelijkenisgroep

---

1) 15, 13: πᾶσα φυτεία ἣν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ἐκριζωθήσεται,

en

15, 19: ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πονηροί, φόνοι, μοιχεῖαι κ. τ. ἑ.

ontleende, waarschijnlijk naast of tusschen de overige gelijkenissen haar plaats had gevonden. Immers 1°. het ἀκούετε καὶ συνίετε (15, 10) wijst terug naar Matt. 13, 9, 18 en 51; 2°. het korte apohthegma vs. 11 wordt vs. 15 een parabel genoemd; 3°. de ὄχλος hoort de gelijkenis; voor de μαθηταί alleen is de verklaring, zie Matt. 15, 10, 12 en 15. Evenzoo is het bij Matt. 13, 2, 10, 18 en 36. 4°. Het beeld Matt. 15, 13 is, even als de eerste gelijkenissen in de groep Matt. 13, aan het landleven of den landbouw ontleend. 5°. Het verwijt aan de jongeren 15, 16 komt overeen met hetgeen Markus na de gelijkenis van den zaaier meêdeelt.

In de tweede plaats verdient de genoemde plaats onze aandacht, omdat wij hier dezelfde denkbeelden zien uitgesproken, die we ook in de gelijkenis van het onkruid terug vonden, nl. 1°. God alleen zaait het goede; 2°. uit het hart komt allerlei kwaad voort.

Indien derhalve in de gelijkenis van het onkruid de mensch, die goed zaad in den akker wierp, het beeld is van God, en het onkruid al het verkeerde moet voorstellen, wat sponte sua uit 's menschen hart voortkomt, dan vinden wij in de laatst geciteerde plaats dezelfde gedachten terug die aan de gelijkenis van het onkruid naar hare oorspronkelijke redactie ten grond liggen.

Bijna zou men meenen, dat Matt. 15, 18 en 19 oorspronkelijk heeft gediend tot verklaring van Matt. 13, 24 vlg. of omgekeerd, dat de gelijkenis van het onkruid door Jezus is gebruikt om de bewering: πᾶσα φυτεία κ. τ. ἑ. op aanschouwelijke wijze voor te stellen.

Vraagt men, waarom bleef de pericoop Matt. 15, 10—20 niet hare plaats in Matt. 13 bij de gelijkenis van het onkruid behouden? het antwoord ligt voor de hand. De eindredactor van ons eerste evangelie verzamelde in zijne gelijkenisgroep een zevental gelijkenissen, die z. i. bijzonder geschikt waren om het exoterisch, apocalyptisch karakter van Jezus' leer te doen uitkomen [1]). Een tweede reden zou men hierin kunnen gelegen achten, dat de evangelist blijkens 15, 12—14 aan de gelijkenis Matt. 15, 11 eene antiphariseeuwsche beteekenis hechtte, en

[1]) Spoedig hoop ik op de beteekenis der vijf groepen in het Mattheus-evangelie terug te komen.

daarom ze in een anderen context moest plaatsen dan Matt. 13 aanbood.

Zoo het bovenstaand onderzoek mijne lezers ook al niet in het bezit heeft gesteld van volkomen zekere resultaten ten aanzien van den oorsprong en den primitieven vorm der besproken gelijkenis, ik zal tevreden zijn, indien zij op nieuw bevestigd zijn in hunne overtuiging, dat we niet dan na een nauwkeurige analyse van den inhoud der synoptische evangeliën tot de oudste bestanddeelen der evangelische overlevering kunnen doordringen.

A. D. LOMAN.

ONZE KENNIS VAN DE ESSENERS.

Het Essenisme, Academisch proefschrift door B. Tideman Jzn., Pred. bij de Rem. Gere[f]. Gemeente te Hoorn. Leiden 1868.

Dr. B. Tideman Jzn., De Esseners (Tijdschrift *Nieuw en Oud*, afl. 5. 1869.)

De Essenorum moribus et institutis. Dissertatio, quam scripsit et pro summis in philosophia honoribus obtinendis amplissimo philosophorum ordini in universitate litterarum Jenensi proposuit Guilielmus Clemens, cand. minist. et praeceptor ordinarius in Collegio Fridericiano Regiomontano.

Reeds eenmaal is in dit tijdschrift de aandacht op de Esseners gevestigd. Toen namelijk de hoogleeraar Kuenen onder den titel van: *Licht uit den Talmud* het een en ander mededeelde uit het werk van Derenbourg, *Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien*, [1]) heeft hij ook met een enkel woord gewezen op hetgeen Derenbourg van de Esseners had gezegd. [2]) Maar het zoo belangrijk verschijnsel des Jodendoms, onder den naam van Essenisme bekend, verdient ook te dezer plaatse meer opzettelijk en uitvoerig te worden besproken.

Het belang, dat het Essenisme den christen-godgeleerde inboezemt, is drieledig. In de eerste plaats trekt het reeds als godsdienstig verschijnsel zijne aandacht, daar hij niets van hetgeen zich op het groot gebied van den godsdienst vertoont buiten zijn gezichtskring sluit.

---

[1]) 2de jaargang, 2de stuk bl. 183—207.

[2]) bl. 196—197.

Als verschijnsel des **Jodendoms** echter heeft het Essenisme voor hem nog een bijzonder belang, omdat de Joodsche godsdienst in zulk een nauw verband staat met het Christendom, en de kennis der Joodsche oudheid onmisbaar is tot recht verstand van den Christelijken godsdienst.

Maar ten derde en vooral is dat godsdienstig verschijnsel des Jodendoms voor den christen-godgeleerde zoo gewichtig, omdat het vroeger en later met het oorspronkelijk Christendom is gelijkgesteld. Bekend is de stelling der oudere rationalisten, dat Jezus een Essener geweest is en het Christendom alzoo Essenisme moet heeten. Hetzelfde gevoelen wordt thans vooral door een joodsch geleerde voorgestaan, door Graetz in zijne *Geschichte der Juden*, die weinig sympathie toont te hebben voor het Christendom. [1]) De bewering van Graetz kan echter niet nalaten grooten indruk te maken, omdat wij voor de kennis van het Essenisme werkelijk veel aan hem te danken hebben, en mag derhalve niet maar eenvoudig als oppervlakkig worden veroordeeld en afgewezen. [2]) Minder hebben wij ons te bekommeren om het oordeel van zekeren Fr. Clemens, schrijver van een menigte werken, *Manifest der Vernunft* enz., alle vermeld op den titel van *ein Volksbuch mit vielen neuen Aufschlüssen, Jesus der Nazarener. Des Weisesten der Weisen Leben, Lehre und natürliches Ende*. Het is zelfs de vraag, of ik er zonder verlof van den auteur hier wel van spreken mag, omdat hij in de voorrede van de tweede uitgave [3]) verklaart: „DIESES BUCH GEHÖRT DEM VOLKE! — Darum wünschte ich, die Gelehrten, namentlich die Theologen möchten keine Notiz von demselben nehmen, damit die Verständigung der Laien unter sich über einen so erhabenen und inhaltsreichen Gegenstand nicht durch ihre gewohnten kritischen Zänkereien gestört werde." De schrijver is zeker zelf geen theoloog, hoe geleerd hij ook zij of schijne. Dat is zijn boek ook wel aan te zien. Wanneer ik het dan toch waag zijn werk hier te vermelden, dan doe ik het

---

[1]) Zie ook zijn *Sinaï et Golgotha*, aangekondigd in dit tijdschrift 1867, bl. 388. Over zijne onderzoekingen en die van Jost vergelijke men Réville in de Revue des deux Mondes, *le peuple juif*, 15 Sept. 1867, p. 308.

[2]) Van hem en andere hedendaagsche joodsche geleerden zegt Réville, t. a. p. p. 331, dat de godsdienstgeschiedenis hun dank is verschuldigd „d'avoir achevé de dissiper les ombres, dont restaient entourées les origines de cette secte aux allures mystérieuses, qui a donné lieu à tant de suppositions arbitraires."

[3]) Geschreven te Hamburg in de lente van 1868.

enkel ter wille der curiositeit. In Duitschland schijnt het nog al eenigen opgang gemaakt te hebben. Binnen weinige maanden zijn er drie uitgaven van verschenen, althans van het eerste deel [1]. Herhaaldelijk spreekt Clemens van Jezus' esseensche vrienden en broeders, tot wie hij, indien niet als werkelijk lid hunner orde, dan toch als novicius in de nauwste betrekking zal hebben gestaan, die ons oudere en betere berichten omtrent Jezus zullen hebben nagelaten — waar en welke wordt niet gezegd — dan de veel later levende Evangelisten. Als vader van Jezus wordt hier een zekere Essener Euphanias vermeld, die zelf aan het hoofd zijner orde zal hebben bekend Maria, doch buiten haar weten, te hebben bevrucht. Jezus zal zich eenigen tijd te Alexandrië hebben opgehouden en daar met Philo en de Aegyptische Therapeuten verkeerd. Omtrent Jezus' laatste levensdagen en eindelijken dood in den kring der Esseners, nadat hij uit zijn schijndood na de kruisiging weer was bijgebracht, vermeldt Clemens een bericht, afkomstig van een tijdgenoot uit de orde der Esseners, zeer laat in een archief te Alexandrië in eene latijnsche vertaling gevonden. Maar genoeg. Des schrijvers bedoeling moge goed zijn — hij wil ons den werkelijken Jezus doen zien, den sluier van het christelijke Saïsbeeld doen wegvallen — toch meenen wij hem een non tali auxilio! te moeten toeroepen. Wat de Esseners betreft, neemt hij eenvoudig de voorstelling door Josephus van hen gegeven over [2]), en schrijft hij hun een grooten en gunstigen invloed toe op de leer en het leven van Jezus, den Wijze van Nazareth, in wien het goede der Esseners veredeld zal zijn opgetreden, maar die het dwaze zal hebben verworpen en eene nieuwe orde gesticht, welke niet voor weinige separatisten maar voor de geheele menschheid geschikt was. [3])

---

[1]) Berlin, 1868. Dit deel, dat de ware geschiedenis van Jezus zal bevatten, is in hetzelfde jaar gevolgd door een tweede, getiteld: *der ideale Christus. Enthüllungen der christlichen Mysteriën und demgemäszer Friedensschlusz zwischen Vernunft und Christenthum, oder die Weltversöhnung.*

[2]) II. S. 108.

[3]) Tot de vele zonderlingheden van dit boek behooren ook eenige vreemde vergissingen. Tot tweemaal toe wordt de verwoesting van Jeruzalem gezegd te hebben plaats gehad niet in het jaar 70, maar zeventig jaren na Jezus' laatste levensjaar, I. S. 11 en 221. Niet minder vreemd wordt S. 168 gezegd, dat Jezus tot den hoofdman Cornelius de woorden heeft gesproken: „Sta op, ook ik ben toch maar een mensch."

Dit laatste herinnert aan het gevoelen van Graetz, volgens wien Jezus zich slechts de wezenlijke kenmerken van het Essenisme zal hebben toegeëigend en de andere laten rusten. Maar wat Graetz voor onwezenlijke kenmerken verklaart, zooals de levietische reinheid, de veelvuldige baden enz., dat kon juist wel eens tot de wezenlijke hebben behoord, in welk geval het niet langer geoorloofd zou zijn Jezus een Essener te noemen.

Jezus een Essener. Het is niet moeilijk te zeggen, wat tot die meening aanleiding heeft gegeven. Er bestaat namelijk eenige overeenkomst tusschen de denkbeelden en gebruiken der Esseners en die der eerste Christenen, soms ook van Jezus zelven, maar toch vooral van het Joden-christendom, dat echter reeds den invloed van het Essenisme had ondervonden.

De vraag naar den oorsprong, het karakter en den invloed van het Essenisme heeft dus een bijzonder gewicht voor hen, wien het thans om eene juiste kennis van het oudste Christendom is te doen. Toen voor weinige jaren Teyler's godgeleerd genootschap die vraag uitschreef, gaf het dus een hoogst gepast en belangrijk onderwerp voor eene prijsverhandeling op, over hetwelk de gevoelens der geleerden nog altijd zoo uiteenloopen. „Der Essäismus, zegt Hilgenfeld [1]), ist noch immer eine ebenso streitige als für die Urgeschichte des Christenthums bedeutungsvolle Erscheinung. Es fragt sich, ob wir hier eine Befruchtung des Judenthums durch die Philosophie des Abendlandes oder durch die Religion des Morgenlandes erkennen sollen, wenn das Judenthum doch einmal nicht aus sich selbst allein diese eigenthümliche Gestaltung hervorgebracht hat." En nog eens [2]): „Der Essäismus ist für die ganze Urgeschichte des Christenthums so wichtig, dass man wohl versuchen darf, über den Ursprung und das Wesen desselben endlich in's Reine zu kommen. Es fragt sich immer noch, ob dasselbe aus einer Befruchtung des Judenthums durch die Religion und Religionslehre des Morgenlandes oder vielmehr durch Einwirkung griechischer Philosophie erzeugt sein sollte." Directeuren van Teyler nu ontvingen op hunne vraag wel vier antwoorden, maar konden bij hunne uitspraak van 8 Nov. 1867 geene enkele dier verhandelingen den uitgeloofden prijs waardig keuren. In het volgende jaar evenwel zagen de

[1]) Zeitschrift, 1867. S. 97.
[2]) Zeitschrift, 1868. S. 343.

twee Academische Proefschriften over het Essenisme het licht, die aan het hoofd van dit opstel vermeld staan.

Het eerste, het werk van onzen landgenoot Tideman, handelt na eene inleiding, waarin over het onderwerp, de bronnen en de grenzen van het voorgenomen onderzoek wordt gesproken, over den aard, den oorsprong en den invloed van het Essenisme. Doet deze indeeling aanstonds aan Teyler's vraag denken, wij merken tevens op, dat Dr. Tideman in de eerste plaats over den aard of het karakter en eerst daarna in de tweede over den oorsprong van het genoemde verschijnsel wil handelen. En daaraan heeft hij mijns inziens wel gedaan. De vraag toch naar den oorsprong van het Essenisme wordt geheel beheerscht door de quaestie over den aard of het karakter daarvan. Bevat het Essenisme niets in zich, dat niet uit het Jodendom kan worden verklaard, dan behoeft er ter opsporing van zijnen oorsprong noch aan Pythagorisme noch aan Parzisme en Buddhisme te worden gedacht. Was het daarentegen eene soort van Pythagoreïsche philosophie, dan moet de Alexandrijnsche wijsheid ter verklaring worden ingeroepen. Kan men wederom van griekschen invloed bij de Esseners niets bemerken, maar treft men daar toch eigenaardigheden aan, die niet uit het Jodendom zijn af te leiden, dan zal men den oorsprong daarvan bij Parzisme en Buddhisme hebben te zoeken. Maar al erkent men het Essenisme ook voor eene plant van zuiver joodschen oorsprong, dan is het nog de vraag, uit welke richting des Jodendoms het is voortgekomen. En ook deze vraag wordt beheerscht door de bepaling van den aard of het karakter van dit zoo raadselachtig verschijnsel. Is het Essenisme allereerst of althans voornamelijk apocalyptische profetie, dan is er wel geen twijfel aan of het is uit de apocalyptische school of richting voortgekomen [1]). Of waren de Esseners een soort van priestergezelschap, dan is hunne vereeniging te verklaren uit het streven naar de verwezenlijking van het algemeene priesterschap, de priesterlijke richting [2]). Was echter de aard van het Essenisme gelegen in overdrijving van de wet der levietische reinheid, dan moet het als een kind van het Farizeïsme worden beschouwd.

Drie hoofdgevoelens strijden, wat den oorsprong van het Essenisme betreft, om den voorrang. Aan de eene zijde staat

---

[1]) Hilgenfeld.

[2]) Hypothese van Ritschl.

al degenen, die het uit het Pythagorisme afleiden [1]); aan den anderen kant zij, die daaraan een zuiver joodschen oorsprong toekennen [2]). In het midden verheft zich Hilgenfeld, die sedert 1857 [3]) de meening verdedigd heeft, dat het Essenisme uit eene bevruchting des Jodendoms door oostersche godsdienst en godsdienstleer is voortgekomen, dit gevoelen in 1867 heeft trachten te bevestigen door de overeenkomst van het Essenisme met Parzisme en Buddhisme aan te wijzen, en hetzelfde in 1868 nog nader heeft aangedrongen. „Warum sollte man, vroeg hij toen, den Essäismus nicht aus einer Einwirkung der persischen Magie und des Buddhismus auf das spätere Judenthum in seiner prophetischen Richtung herleiten dürfen [4])?" In dien strijd nu heeft Dr. Tideman partij gekozen voor de opvatting, dat het Essenisme uit het Jodendom is voortgekomen, en wel bijzonder uit het Farizeïsme [5]), terwijl Wilh. Clemens daarentegen — niet te verwarren met bovengenoemden Fr. Clemens — vrij wel denzelfden weg als Hilgenfeld is opgegaan [6]).

Onze kennis van de Esseners moge, dank zij al den arbeid daaraan besteed, in de laatste jaren zeer zijn vooruitgegaan, het moge voor velen niet twijfelachtig zijn, welke opvatting ten slotte het veld zal behouden, men moge met genoegen bewijzen van toenadering der strijdende partijen kunnen opmerken, die een toekomstigen vrede voorspellen [7]) — er bestaat echter nog altijd te veel reden om met Nicolas in 1860 te verklaren: „l'essénisme est un problème historique encore non résolu. On ne sait ni quelle fut son origine, ni à quelle époque il naquit, ni quand et comment il cessa d'exister. Ses doctrines ne soulèvent pas de difficultés moins considérables [8])." En met Réville in 1863: „l'origine de cette société

[1]) Zeller en anderen, zie Tideman bl. 52.

[2]) Meest joodsche geleerden met een Geiger aan het hoofd.

[3]) Het jaar der uitgave van zijne Jüdische Apocalyptik. Zie verder verschillende jaargangen van zijn Zeitschrift.

[4]) Zeitschrift 1868, S. 352.

[5]) Onlangs heeft Dr. Tideman zelf de uitkomsten van zijn onderzoek zoo eenvoudig mogelijk in het tijdschrift *Nieuw en Oud* medegedeeld.

[6]) Wie en wat hij is, verhaalt hij ons zelf in zijn Vita op de laatste bladzijde van zijn boekje.

[7]) B. v. tusschen Zeller, in de 2de uitgave zijner Geschichte der Griech. Philos. 1868, en Hilgenfeld, Zeitschrift 1868 S. 344. Zie Tideman, bl. 53, 9.

[8]) Des doctrines religieuses des juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne, p. 80.

n'est pas encore bien éclaircie." [1]) Eerst dan toch zullen wij dit raadselachtig verschijnsel voor goed verklaard mogen houden, wanneer er meer overeenstemming tusschen de geleerden verkregen zal zijn.

Voor een goed deel is het gemis van genoegzame overeenstemming te wijten aan de gesteldheid der bronnen, waaruit wij onze kennis van de Esseners hebben te putten. Die bronnen toch zijn niet zoo als men ze wel wenschen zou. De oudste is Philo Judaeus, die omstreeks het jaar 40 na Chr. te Alexandrië bloeide, terwijl het Essenisme reeds veel vroeger moet zijn ontstaan. Daarbij komt, dat Philo in zijn geschrift *περὶ βίου θεωρητικοῦ*, waarvan de echtheid door Tideman [2]) wordt vastgehouden, wel over de Aegyptische Therapeuten, maar niet over de Palaestijnsche Esseners handelt; in zijn boekje *περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον ἐλεύθερον* slechts ter loops over de Esseners spreekt, welk geschrift echter ook door Tideman [3]) niet voor het werk van Philo zelven wordt gehouden, maar voor dat van een leerling uit zijne school. Eindelijk hebben wij van hem nog slechts getuigenissen omtrent de Esseners in de fragmenten van zijne *ὑποθετικὰ περὶ Ἰουδαίων* bij Eusebius bewaard. Daar hij een Farizeër was, een ijverig aanhanger van den vaderlijken godsdienst en ver van de Palaestijnsche Esseners verwijderd leefde, is het ook nog de vraag of hij voor een verschijnsel als het Essenisme wel zulk een goed oog hebben kon, als Tideman beweert. [4])

De tweede rechtstreeksche getuige omtrent de Esseners is Flavius Josephus, eerst in het jaar 37 n. C. te Jeruzalem geboren. Het is bekend, hoe verschillend er over zijne geloofwaardigheid geoordeeld wordt, waartegen ook inderdaad veel te zeggen valt. Ongeloofelijk b. v. is zijne opgave omtrent de bevolking van Galilea. [5]) Van het critiek uitoefenen over zijne uitspraken behoeven wij ons niet te laten afschrikken door het woord van Grotius: „qui Josephum tam diligentem rerum Judaicarum inquisitorem deceptum putant eos ipsos valde decipi arbitror." Hij zelf schrijft het aan

---

[1]) Manuel d'instruction religieuse, p. 74.

[2]) Bl. 3 en 67.

[3]) Bl. 2, 3. Clemens p. 6 kent het wel aan Philo zelven toe.

[4]) Bl. 3.

[5]) Zie Hausrath, Gesch. van Jezus' tijd en tijdgenooten, vertaling van Loderson bl. 7. Vergelijk de verdediging van Josephus door von Raumer, Palestina (Holl. vert.) bl. 703 en volg.

het slot zijner *Joodsche Oudheden* aan zijne *grieksche* vorming toe, dat hij beter dan andere geleerde Joden zulk een werk had kunnen vervaardigen, en doet alzoo bij ons de vraag oprijzen, of hij daardoor juist niet minder geschikt is geweest eene getrouwe voorstelling van joodsche zaken en toestanden te geven. Boezemt het ook wel veel vertrouwen op hem in, als hij in zijne autobiographie van zich zelven verklaart, dat hij op zijn 14de jaar reeds zoo geleerd en beroemd was, dat hij door de priesters en de eersten der stad werd geraadpleegd over den dieperen zin van de wet? Bijzonder wat de Esseners betreft bestaat er reden tot twijfel aan de geloofwaardigheid zijner getuigenissen. „Op mijn 16de jaar, zoo verhaalt hij, besloot ik eenige kennis op te doen van de secten mijns volks, *αἱρέσεων ἐμπειρίαν λαβεῖν*, der Farizeërs, Sadduceërs en Esseners. Alle drie ben ik doorgegaan. Hiermede nog niet tevreden, heb ik drie jaren in afzondering doorgebracht bij zekeren Banus. Toen ben ik in de stad teruggekeerd, en op mijn 19de jaar het maatschappelijk leven ingetreden, de leerstellingen der Farizeërs toegedaan, die het meest op die der Stoïcijnen bij de Grieken gelijken." Hoe is het nu mogelijk, dat Josephus het Essenisme goed kan hebben leeren kennen? [1]) En toch spreekt hij er over in zijne *Ἰουδαϊκὴ Ἀρχαιολογία*, welk werk echter niet voor zijne landgenooten, ook niet voor hellenistische Joden geschreven is, maar om zijn volk bij Grieken en Romeinen gunstig bekend te maken. Ook in zijn vroeger geschreven werk, door hem zelf voor Vespasianus uit het hebreeuwsch in het grieksch vertaald, *περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου*, maakt hij, en wel uitvoerig, melding van de Esseners, die daar met de Farizeërs en Sadduceërs als joodsche wijsgeeren worden voorgesteld. In zijne Oudheden noemt hij de Esseners bepaald een soort van menschen niet ongelijk aan de Pythagoreërs bij de Grieken. Dit alles vermaant ons tot voorzichtigheid bij het gebruiken van Josephus als bron voor onze kennis van de Esseners, al is hij ook een ooggetuige van het Essenisme in Palaestina geweest.

In de derde plaats worden wij voor onze kennis der Esseners verwezen naar den heidenschen schrijver Plinius, die in het vijfde boek van zijne in het jaar 77 na Chr. voleindigde *Historia Naturalis* ook over dit eigenaardig verschijnsel des Jodendoms spreekt. Hij zal de Esseners hebben gezien, hunne koloniën

[1]) Verg. Tideman, bl. 4 en Clemens, p. 6.

bezocht. Maar heeft hij ze daarom nu ook goed beoordeeld. Was hij als Romein wel tot een ander dan een oppervlakkig oordeel in staat?

De overige oude schrijvers — behalve de door Tideman ververmelde Porphyrius, Hippolytus en Epiphanius noemt Clemens ook Solinus en Eusebius — kunnen nog veel minder in aanmerking komen als weinig onafhankelijke berichtgevers uit lateren tijd [1]).

Vergeefs echter zoeken wij bij Clemens de vermelding van den Talmud, die als zijdelingsche bron voor de kennis van het Essenisme toch zeer zeker in aanmerking moet komen, en thans vooral na den arbeid der joodsche geleerden niet verwaarloosd mag worden [2]). Al is men ook met Keim [3]) van oordeel, dat het nog onzeker is, of de latere joodsche „morgendoopers" [4]) wel met de Esseën samenhangen, en dat alleen tegen de benaming „geneesheeren" niets is in te brengen [5]), toch mocht dit punt door Clemens niet met stilzwijgen zijn voorbijgegaan.

Ook maakt hij geen gewag van de apocalyptische schriften des O. V., over wier oorsprong nog altijd door Hilgenfeld en Volkmar strijd wordt gevoerd. Maar bij Tideman vinden wij toch ook geen melding gemaakt van de Testamenten der XII Patriarchen, van welke reeds vóór jaren door Kayser [6]) is be-

---

[1]) Porphyrius, geboren in Syrië 233 n. Chr., περὶ ἀποχῆς τῶν ἐμψύχων het beste van zijne werken, waarvan het vierde boek voorbeelden bevat van onthouding door wijze mannen.

Hippolytus ± 200 Φιλοσοφούμενα sive κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος.

Epiphanius schreef in 375 zijn Πανάριον adversus haereses en telde twintig ketterijen ten tijde van Christus, in vijf hoofdsoorten verdeeld, Barbarisme, Scythisme, Hellenisme, Samaritanisme en Judaïsme. Onder de vier Samaritaansche secten komen voor de Esseners (Tideman, bl. 64). Een der zeven klassen van het Judaïsme heet de Osseners. Of Epiphanius hiermede dezelfde bedoelt? (Tideman bl. 36).

Solinus, Polyhistor, navolger van Plinius, en Eusebius, Hist. Eccl., van Philo en Porphyrius.

[2]) Tideman, bl. 5.

[3]) Zie zijn opstel *de Esseën* in Bibl. v. Mod. Th. 2de reeks, I, bl. 185.

[4]) Of „vroegbaders", zie Tideman, bl. 35.

[5]) Volgens Keim komt de naam Esseën volkomen met dien van Therapeuten overeen. Doch θεραπεύειν beteekent hier niet „geneeskundig behandelen" maar *colere Deum*.

[6]) Zie mijne Disquisitio de Test. vooral p. 45.

weerd, dat zij sporen van Essenisme vertoonen. Van dit thans als christelijk, zij het dan ook joodsch-christelijk, erkend geschrift had Tideman bij het zoeken in de documenten van het na-apostolisch joden-christendom naar esseensche bestanddeelen niet mogen zwijgen. Misschien doet zich later voor mij-zelf wel de gelegenheid voor van op dit punt terug te komen, wanneer ik het in dit jaar te Cambridge verschenen werk van Robert Sinker ter sprake breng: Testamenta XII Patriarcharum ad fidem codicis Cantabrigiensis edita, waarbij is gevoegd *an attempt to estimate their Historic and Dogmatic worth.*

Dat Tideman wel melding [1]) maar geen gebruik maakt van de *Σοφία Σαλομών*, door Hieronymus aan Philo toegeschreven, die zich op Caligula zou hebben gewroken door de schildering van een rechtvaardigen vorst, en op de Joden door de vermelding van den moord aan den zoon Gods gepleegd — is zeer natuurlijk, daar het volgens hem geen uitsluitend esseensche bestanddeelen bevat, en zeker noch van Philo noch van een Aegyptisch Therapeut afkomstig is.

Bij de onderlinge vergelijking van den arbeid van Tideman en Clemens mogen wij niet voorbijzien, dat beider doel geenszins hetzelfde was. Terwijl de eerste eene samenvatting en beoordeeling wilde leveren van den arbeid, door de nieuwere godgeleerdheid aan het onderzoek naar den aard, den oorsprong en den invloed van het Essenisme besteed [2]), en eene poging aanwenden om eene enkele zijde van het joden-christendom te verklaren in verband met de laatste ontwikkeling der zelfstandige joodsche natie op godsdienstig gebied [3]), was het Clemens slechts om eene beschrijving van de mores et instituta der Esseners te doen, met geheelen voorbijgang zelfs van de Therapeuten, die volgens hem van weinig of geen belang zijn bij de beschrijving van de geschiedenis der Esseners [4]). Hieruit verklaart zich de grootere uitvoerigheid van het werk van Tideman. In nog geen twee vellen druks wordt door Clemens alles afgehandeld. Zijn werk is in vier hoofdstukken verdeeld: Cap. I *de iis, qui de Essenis scripserunt*, Cap. II *externae Essenorum vitae ratio et*

---

[1]) Bl. 6.

[2]) Zie bladz. 1.

[3]) Zie bladz. 11.

[4]) Volgens Tideman, bladz. 78, zijn de Therapeuten Alexandrijnsche Esseners, niet de kiem, maar de uiterste ontwikkeling van het Essenisme.

cultus, Cap. III *de Essenorum coloniis*, Cap. IV *quae necessitudo intercedat Essenis cum Judaismo*. Het uitvoerigst is nog zijn tweede hoofdstuk, maar toch legt men, vooral na de lezing van het werk van Tideman, dat van Clemens onbevredigd ter zijde. Men mist hier die helderheid en orde, waardoor het geschrift van onzen landgenoot zoozeer uitmunt, die in de opdracht aan zijnen vader dan ook zelf getuigt, dat zijn promotor Prof. Scholten geene moeite heeft ontzien, de uitgave van zijn proefschrift zoo degelijk en aangenaam mogelijk te maken. De lof van degelijkheid en aangenaamheid mag dan ook aan zijn boek niet worden onthouden. Om mijne lezers — voorzoover zij het werk van Tideman nog niet kennen — eenigszins in staat te stellen van zelf te oordeelen over den rijken en welgeordenden schat, die ons hier wordt aangeboden, wil ik de hoofdpunten uit de inhoudsopgave laten volgen. Na de inleiding handelende over het onderwerp, de bronnen en de grenzen van zijn onderzoek, gaat Tideman over tot de bespreking van den aard van het Essenisme in twee hoofdstukken. Het eerste, getiteld: de getuigenis der bronnen bevat vier paragraphen, § 1 de Esseensche profeten, § 2 de Esseensche secte, § 3 critiek der getuigenissen, § 4 de hypothese van Ritschl. Het tweede hoofdstuk handelt over den naam Essener, § 1 bij Josephus, § 2 in den Talmud. De oorsprong van het Essenisme wordt in de tweede plaats behandeld, aldus: § 1 de leeftijd van den Maccabeër Jonathan en de Essenerpoort te Jeruzalem, § 2 de Esseners en de Joodsche maatschappij, § 3 de Esseners en de Joodsche Messiasverwachting, § 4 de Esseners en het Neo-pythagorisme, § 5 de Esseners en het Parzisme. Eindelijk wordt in het derde deel de invloed van het Essenisme nagegaan. Het eerste hoofdstuk handelt over de Esseners en de Joden, § 1 in Palestina, § 2 de Esseners en de Samaritanen, § 3 de Esseners en de Alexandrijnsche Joden. De Therapeuten. Het tweede bespreekt de Esseners en het oudste Christendom. § 1 Johannes de Dooper, § 2 Jezus, § 3 de Esseners en het Joden-Christendom.

Zoo geeft ons Tideman in zijn geschrift een overzicht van geheel het onderzoek omtrent het Essenisme. Hij leidt ons het geheele veld van onderzoek door, en stelt ons in staat de hoogte te berekenen, waartoe de kennis der Esseners thans is gestegen. „Dankbaar maar onvoldaan" is een woord, dat ook hier wel van toepassing is. Zoo gaarne toch zouden wij omtrent verscheidene

punten meer licht en meer zekerheid hebben. Het is nu nog helaas! maar al te veel een schermen in de lucht. Waren er maar bronnen, waaruit wij met grooter gerustheid onze kennis van het Essenisme konden putten! Vooràl was het te wenschen, dat de verhouding van Jezus tot de Esseners nader kon worden toegelicht, in verband met het apostolisch en na-apostolisch Christendom.

Gaan wij nu tot enkele bijzonderheden over.

Verplaatsen wij ons in de joodsche maatschappij omstreeks het midden der tweede eeuw vóór onze jaartelling. Onder het bestuur van Jonathan, den zoon van Mattathias, den broeder van Judas den Makkabeër, is een eerste tijdperk van rust aangebroken in den vrijheidsoorlog tegen Syrië. Een burgerkrijg in Syrië zelf is het gedrukte volk te hulp gekomen, de twist tusschen Demetrius en Alexander Balas. Jonathan sluit een verbond van vriendschap met Demetrius, vestigt zich te Jeruzalem en begint de muren der stad te herbouwen [1]). Bij dien herbouw of later bij de verhooging der muren van Jeruzalem [2]) zal een der stadspoorten den naam van *Essenerpoort* hebben verkregen. Het is echter Josephus alleen, die van eene *πύλη Ἐσσήνων* spreekt, en wel als eene westelijke poort in den eersten muur van het door de Romeinen belegerde Jeruzalem. En omdat nu de Mischna spreekt van eene westelijke poort, die naar Modin voerde, vlak bij de pottenmarkt, waar het reine huisraad voor den Chaber te koop was, acht Tideman [3]) het zeer waarschijnlijk, dat hier dezelfde als de Essenerpoort wordt bedoeld, omdat volgens hem de Esseners nog overdrevener vrienden van levietische reinheid waren dan de Chaberim. Dat deze vernuftige combinatie echter nog hoogst onzeker is, zal Tideman ongetwijfeld zelf wel toestemmen. Eene reeds bestaande poort kan immers later wel den naam van *πύλη Ἐσσήνων* verkregen hebben. Maar is het geloofelijk, dat een der stadspoorten dien naam heeft gedragen? Het zou dan een eernaam moeten geweest zijn, en waren de Esseners dan bij het volk genoeg in eere, om naar hen een der stadspoorten

---

[1]) 1 Macc. X: 10, 11. Dit is reeds in 151 geschied. Tideman spreekt bladz. 42 van het jaar 143. Maar dit is het jaar van Jonathan's dood, het eerste jaar van Simon den hoogepriester.

[2]) 1 Macc. XII: 36.

[3]) bladz. 41.

te noemen? En indien er al zulk eene poort is geweest, zou die dan niet veeleer aan de oostzijde der stad hebben bestaan, omdat toch zeker dien kant uit de meeste esseensche koloniën waren gevestigd? Wij hebben dus aan het onzeker getuigenis van Josephus niet veel. Volgens Keim [1]) moet ook Jeruzalem oorspronkelijk tot de steden der orde behoord hebben, omdat daar een poort der Esseners was. Volgens Hilgenfeld [2]) wijst Josephus' wenk misschien op eene oudere school van Esseners in Jeruzalem vóór den tijd van Aristobulus I. Vasten grond onder de voeten hebben wij hier dus in het geheel niet. Maar omdat wij ook ten tijde van Aristobulus I, omstreeks het jaar 106 een esseenschen profeet Judas vermeld vinden, mogen wij toch wel aannemen, dat het midden der tweede eeuw vóór onze jaartelling de tijd is, waarin het Essenisme is ontstaan. Het laat zich gemakkelijk begrijpen in de joodsche maatschappij van die dagen, al kunnen wij, evenmin als Hilgenfeld [3]), dááruit veel afleiden, dat Josephus de Esseners naast Farizeërs en Sadduceërs reeds ten tijde van Jonathan den Makkabeër vermeldt. Het oudste zekere spoor van het bestaan van Esseners is en blijft het bericht omtrent den profeet Judas.

Nevens hem worden nog als profeten genoemd Menahem en Simon [4]). Een profetische geest was echter den Esseners niet uitsluitend eigen. Ook was die geest geenszins een hunner voornaamste kenmerken. Vroeger evenwel heeft Hilgenfeld, daarbij vooral steunende op de door hem gegeven verklaring van hun naam, de Esseners uit de apocalyptische school laten voortkomen. Maar nu hij tegenwoordig zelf de door hem in 1857 en 1867 [5]) voorgestelde afleiding twijfelachtig vindt [6]), als hun naam niet meer zieners of profeten kan beteekenen, nu is er weinig grond meer om de Esseners nog voor zulke profeten te verklaren. Hij blijft echter volhouden, dat hun naam nog altijd aan voorspelling

---

1) Op de aangeh. pl. bladz. 186.

2) Jüd. Apoc. S. 278.

3) Jüd. Apoc. S. 254.

4) Tideman, bladz. 12, 13.

5) Jüd. Apoc. en Zeitschrift.

6) Zeitschrift 1868, S. 346. Van חָזִין kan ἐσσαῖοι of ἐσσηνοί niet worden afgeleid, daar ז (záin) niet in σσ kan veranderen.

en waarzeggerij doet denken [1]), en verklaart thans de Esseners voor Buddhistische magiërs.

Maar het is volgens Tideman volstrekt niet noodig tot verklaring van het Essenisme eenigen vreemden invloed aan te nemen. Hij verwerpt ook alle andere verklaringen van den naam, ook de meest algemeen aangenomene, die van geneesheeren, waarvan Keim nog onlangs beweerde, dat daartegen alleen niets valt intebrengen, en beveelt de afleiding aan van Graetz [2]), met de beteekenis van vroegbaders, welke opvatting volgens hem door het Talmudisch spraakgebruik wordt bevestigd. En al zullen nu ook hiertegen wel bezwaren zijn intebrengen, toch zullen wij, dunkt mij, wel doen met ons voorloopig aan deze verklaring te houden, (zonder evenwel te vergeten, dat wij ook hier geenszins vasten grond onder de voeten hebben) zoolang er geen betere afleiding gevonden is. In het algemeen schijnt mij de voorstelling der Esseners als vrienden eener overdrevene levietische reinheid nog het meest aannemelijk toe.

Zoo laat zich misschien ook het best verklaren, waarom de Evangeliën niet van de Esseners spreken. Men kan moeilijk aannemen, dat Jezus nooit met Esseners in aanraking zal zijn geweest, want hoe afgezonderd levende, traden zij toch wel degelijk somtijds op in het openbaar. Nog minder goedkeuring verdient de stelling, dat Jezus-zelf een Esseener zou zijn geweest. Wel heeft hij met de Esseners eenige schijnbare of wezenlijke uitwendige overeenkomst, maar geenszins in beginsel. Neen, maar de anti-farizeesche polemiek van Jezus was ook tegen de Esseners gericht. De Esseners zijn een soort van Farizeërs. En evenmin als de Evangeliën de Hillelieten en Schammaiieten noemen, evenmin maken zij van de Esseners met name melding. Als Jezus echter de reinen van hart zalig spreekt omdat zij God zullen zien, als hij zich sterk uitlaat tegen afzondering van het algemeen, tegen enkel uiterlijke reinigingen, tegen allerlei onthouding, waarin de kracht der esseensche secte te vinden is, wie is er, die dan daarbij ook niet aan de Esseners denkt, al wordt er hun naam niet bij genoemd? Zeer belangrijk vooral is wat Tideman over Jezus en Johannes den Dooper in het midden

[1]) Omdat de priester van de Ephesische Artemis ἐσσήν heette en Josephus het orakelgevende borstschild van den joodschen hoogepriester ἐσσήνης noemt.

[2]) Zie zijn proefschrift bladz. 35.

brengt [1]). Ja, indien reeds de Dooper geen Essener mag worden genoemd, hoeveel te minder zal dan Jezus zoo mogen heeten? In beginsel hebben Jezus en de Esseners niets met elkander gemeen. De geest van Jezus is zoo ver mogelijk van dien der Esseners verwijderd. Hoe onzeker ook onze kennis dezer joodsche secte nog zij, zooveel mag toch wel reeds worden aangenomen: Jezus heeft zijne leerlingen niet tot Esseners opgeleid. 't Is waar, in het apostolisch en na-apostolisch Christendom zijn zeer zeker esseensche trekken te vinden, maar kan hiervan den Meester een verwijt worden gemaakt? Moet dit niet veeleer op rekening gezet worden van leerlingen, die, den geest des onderscheids niet genoeg bezittende, den schijn voor het wezen hadden aangezien? In Paulus echter vinden wij iemand die op het standpunt van Jezus meent te staan [2]) en dat zeker ook werkelijk doet, als hij de esseensche onthouding in de gemeente van Rome te keer gaat. Hoe meer onze kennis van het Essenisme zich uitbreidt en Jezus zal worden gekend in overeenstemming met, maar ook in onderscheiding van zijne tijdgenooten, hoe meer het zich zeker bevestigen zal, dat Jezus geen Essener geweest is. De Esseners zochten hun leven te behouden, te redden, door zich terug te trekken. Jezus daarentegen zocht op geheel andere wijze het ware leven te vinden.

Met Tideman heb ik nog een enkel woord over eene exegetische quaestie. Het betreft de verklaring van *παρελθών* in de woorden van Philo: *εἶθ' ὁ μὲν τάς βίβλους ἀναγιγνώσκει λαβών. ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει.* Hij vertaalt: een neemt de boeken en leest, een ander der meer ervarenen verklaart, met voorbijgaan van het onbegrijpelijke. Wel wat al te stellig voegt hij er bij: „Toetredende" geeft hier geen zin [3]) Dat *παρελθών* „met voorbijgaan van" kan beteekenen lijdt wel geen twijfel. Mangold, Ritschl en vroeger ook Hilgenfeld hebben dezelfde verklaring van Philo's woorden gegeven. Maar even zeker is het dat, *παρέρχεσθαι* ook toe- of openlijk optreden beteekent, bijzonder optreden van rede-

[1]) Bijzonder over Jezus' afkeer van den echten staat, bladz. 86 en volg. Jezus waardeerde het huwelijk hoog. De ongehuwde staat is bij hem, even als de vrijwillige armoede, in onlosmakelijk verband met de vestiging zijner zaak en de eerste prediking des koninkrijks.

[2]) Rom. XIV: 14.

[3]) Zie bladz. 19 van zijn proefschrift.

naars. Thans verklaart Hilgenfeld [1]) παρελθών niet meer met voorbijgaan, maar evenals Zeller openlijk optredende. Clemens is van hetzelfde gevoelen [2]). Hij vertaalt even als Mangey (Philon. op. II. 458) παρέρχεσθαι met „adire". De vertaling met „omittere" komt hem bespottelijk voor. Waartoe was ook een ἐμπειρότατος noodig, als ὅσα μὴ γνώριμα toch werden overgeslagen? Het deelwoord παρελθών staat tegenover λαβών, en duidt iemand aan, die in de vergadering als leeraar optreedt om het minder duidelijke, het voor minder ervarenen onbegrijpelijke te verklaren; τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται. Het symbolisch onderwijs van hunne boeken moest aan de groote menigte worden duidelijk gemaakt. Het meeste toch daarin was op ouderwetsche manier in zinnebeelden uitgedrukt. Clemens denkt hierbij aan de verklaring van den Pentateuch. Maar zouden niet veeleer τὰ τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία bedoeld zijn?

Zoo zou nog een aantal min of meer belangrijke bijzonderheden met Tideman kunnen besproken worden. Maar met voorbijgaan van hetgeen, waarover men van hem in gevoelen zou kunnen verschillen, wil ik hem daarvoor dankzeggen, dat hij openlijk is opgetreden met eene verklaring van den aard, den oorsprong en den invloed van het Essenisme, waaruit inderdaad veel is te leeren. Door de taal, waarin het geschreven is, zal zijn proefschrift in de geleerde wereld wellicht minder bekend worden, dan het verdient, zelfs dan het kleine geschrift van Clemens, waarboven het, wat inhoud zoowel als omvang betreft, zoo zeer uitmunt. In ons vaderland echter zal het zeker steeds met eere genoemd worden, en veel kunnen bijdragen tot bevordering van de kennis der Esseners.

Enschede, Sept. 1869. J. M. VORSTMAN.

[1]) Zeitschrift 1868. S. 352.

[2]) De Essenorum etc. p. 29.

WAS LESSING SPINOZIST? [1]

(Vervolg en Slot.)

In 1760 ging Lessing naar Breslau, als gouvernements-secretaris, onder generaal Tauentzien belast met de munt-operaties van de pruisische regeering. De vijf jaren, die hij in deze betrekking doorbracht, zijn voor zijn verdere ontwikkeling van veel beteekenis. Zijn vrienden weeklaagden, dat hij verloren ging onder al de beslommeringen van zijn betrekking en de verstrooiing van het half militaire leven, waarin voor hem het pharaospel een belangrijke plaats innam. Zij kenden hem nog niet. Diezelfde tijd, waarin niets verder van hem scheen te liggen dan ernstige studie, werd door hem gebruikt voor het verzamelen van wetenschap en voor de oefening van zijn talent, waarvan de Laokoön en de Minna von Barnhelm, beiden vruchten van de Breslauër periode, het meest afdoend bewijs leveren. Maar in diezelfde periode wijdde hij zich ook aan vernieuwde philosophische studie, vooral van Spinoza. Al wisten wij het niet uit eene mededeeling van zekeren Rector Klose, met wien hij veel in Breslau verkeerde, men zou het aan zijne latere geschriften licht bemerken. Dat indringen in den geest van zulk een streng consequent denker heeft zeker niet het minst bijgebracht om hem die rijpheid van ontwikkeling te geven, die men na de Breslauër periode in hem bewondert. Hij zelf gevoelde, dat hij daar een beslissend tijdperk van zijn leven had doorgebracht.

[1]) Zie blz. 510 verv. van het vorige stuk.

Herrijzende van eene zware krankheid, die hij zich grootendeels door overmatige inspanning bij de studie had berokkend, schreef hij 5 Aug. 1764 aan Ramler: „Die ernstliche Periode meines Lebens naht heran; ich beginne ein Mann zu werden und schmeichle mir, dass ich in diesem hitzigen Fieber den letzten Rest meiner jugendlichen Thorheiten verraset habe." Als dat beteekent, dat hij gevoelde tot zijn volle kracht te komen, dan heeft hij zich niet bedrogen. Sinds dien tijd heeft hij de literatuur van zijn volk verrijkt met die meesterstukken, die aan zijn naam een toekomst verzekeren, zoolang duitsche taal en wetenschap in eere zullen zijn.

Zoeken wij nu uit die tweede periode van zijn leven weder de stukken op, die voor ons doel kunnen dienen.

Reeds dadelijk vinden wij, weer in de Nachlass, een stuk dat wel geen bepaalden datum draagt, maar toch omnium consensu tot de Breslauër periode moet gebracht worden. Het heeft tot opschrift: „UEBER DIE WIRKLICHKEIT DER DINGE AUSSER GOTT" [1]). Het is zoo kort, dat ik het hier zonder bezwaar in zijn geheel kan mededeelen.

„Ich mag mir die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott erklären, wie ich will, so muss ich bekennen, dass ich mir keinen Begriff davon machen kann.

Man nenne sie das Complement der Möglichkeit; so frage ich: ist von diesem Complemente der Möglichkeit in Gott ein Begriff, oder keiner? Wer wird das Letztere behaupten wollen? Ist aber ein Begriff davon in ihm; so ist die Sache selbst in ihm; so sind alle Dinge in ihm selbst wirklich.

Aber wird man sagen, der Begriff, welchen Gott von der Wirklichkeit eines Dinges hat, hebt die Wirklichkeit eines Dinges ausser ihm nicht auf. Nicht? So muss die Wirklichkeit ausser ihm etwas haben, was sie von der Wirklichkeit in seinem Begriffe unterscheidet. Das ist: in der Wirklichkeit ausser ihm muss etwas sein, wovon Gott keinen Begriff hat. Eine Ungereimtheit! Ist aber nichts dergleichen, ist in dem Begriffe, den Gott von der Wirklichkeit eines Dinges hat, alles zu finden, was in dessen Wirklichkeit ausser ihm anzutreffen; so sind beide Wirklichkeiten Eins, und alles, was ausser Gott existiren soll, existirt in Gott.

[1]) XI a. p. 133 (Lachm. XI p. 111).

Oder man sagt, die Wirklichkeit eines Dinges sei der Inbegriff aller möglichen Bestimmungen, die ihm zukommen können. Muss nicht dieser Inbegriff auch in der Idee Gottes sein? Welche Bestimmung hat das Wirkliche ausser ihm, wenn nicht auch das Urbild in Gott zu finden wäre? Folglich ist dieses Urbild das Ding selbst, und sagen, dass das Ding auch ausser diesem Urbilde existire, heisst, dessen Urbild auf eine eben so unnöthige als ungereimte Weise verdoppeln.

Ich glaube zwar, die Philosophen sagen, von einem Dinge die Wirklichkeit ausser Gott bejahen, heisse weiter nichts, als dieses Ding bloss von Gott unterscheiden, und dessen Wirklichkeit von einer andern Art zu sein erklären, als die nothwendige Wirklichkeit Gottes ist.

Wenn sie aber bloss dieses wollen, warum sollen nicht die Begriffe, die Gott von den wirklichen Dingen hat, diese wirklichen Dinge selbst sein? Sie sind von Gott noch immer genugsam unterschieden, und ihre Wirklichkeit wird darum noch nichts weniger als nothwendig, weil sie in ihm wirklich sind. Denn müsste nicht der Zufälligkeit, die sie ausser ihm haben sollte, auch in seiner Idee ein Bild entsprechen? Und dieses Bild ist nur ihre Zufälligkeit selbst. Was ausser Gott zufällig ist, wird auch in Gott zufällig sein, oder Gott müsste von dem Zufälligen ausser ihm keinen Begriff haben. — Ich brauche dieses ausser ihm, so wie man es gemeiniglich zu brauchen pflegt, um aus der Anwendung zu zeigen, dass man es nicht brauchen sollte.

Aber, wird man schreien: Zufälligkeiten in dem unveränderlichen Wesen Gottes annehmen! Nun? Bin ich es allein, der dieses thut? Ihr selbst, die ihr Gott Begriffe von zufälligen Dingen beilegen müsst, ist euch nie beigefallen, dass Begriffe von zufälligen Dingen zufällige Begriffe sind?"

Men zou deze geheele redeneering in weinig woorden kunnen samenvatten. Er kan niets bestaan, waarvan het begrip niet in God zou zijn. In God heeft elk begrip scheppende kracht en zet zich dus aanstonds om in werkelijkheid. Men heeft derhalve alleen de keus, om òf van al het bestaande een dubbele werkelijkheid aan te nemen, òf de werkelijkheid van ieder ding daarin te stellen, dat het een gedachte Gods is. Het eerste is ongerijmd, het tweede leidt tot de conclusie, dat al wat is zijn werkelijkheid niet buiten maar alleen in God heeft.

Is dit betoog klemmend? Ik zou het niet durven beweren.

Het gaat uit van de onderstelling, dat, een, genomen worde: het begrip van een denkend, een al-denkend en daardoor tevens al-scheppend God, en de werkelijkheid der dingen. Nu beschrijft het, hoe, die twee aangenomen, de verhouding tusschen die twee moet zijn. Alles goed, zoodra die twee vast staan. Maar om het bewijs van die twee was het te doen. Het Godsbegrip, dat hier louter geponeerd wordt, had bewezen moeten worden, zou de geheele redeneering eenige bewijskracht hebben.

Dan: wat is er bedoeld met de werkelijkheid der dingen? De conclusie is niet een acosmisme, waarbij geen ruimte overblijft voor zulk een werkelijkheid, die een onderscheid tusschen God en de eindige dingen toelaat. Er wordt uitdrukkelijk beweerd, dat de dingen nog altijd genoeg van God te onderscheiden zijn, en dat hun werkelijkheid, al hebben ze die niet buiten God, daarom nog niets minder dan noodwendig is. Hoe kan dat? Logisch laat zich het gedachte van den denker onderscheiden, maar ook reëel? En al was dat onderscheid nog aan te wijzen, hoe laat zich de noodwendigheid van de werkelijkheid der dingen ontkennen? Ontleenen zij hun werkelijkheid daaraan, dat zij door God gedacht zijn, hoe zouden zij dan niet noodwendig kunnen zijn? Is er dan toeval in het denken Gods? Lessing schijnt te antwoorden: Ja, want God denkt ook het toevallige, anders kon het niet bestaan. Maar wie ziet niet in, welke fout hier in de redeneering is ingeslopen. Het begrip van het toevallige behoort alleen tot de verhouding der dingen onder elkander. Laat nu God gedacht hebben wat zich in de werkelijkheid aan ons voordoet, als niet alleen door noodwendigheid maar ook door toeval verbonden, is er daarom toeval in het denken Gods? Het toevallige in het materiëele, het gedachte in zijn inwendige verhouding, wordt ten onrechte omgezet in het toevallige, in het formeele, het denken zelf. Hierin is het niet te dulden, wil men het gansche Godsbegrip niet prijsgeven.

Maar het was mijn doel niet, kritiek op Lessings voorstelling te oefenen, alleen haar te kenschetsen. Het aangevoerde diene alleen om te doen gevoelen, hoe dit stuk, door gemis aan helderheid, tot verschillende opvattingen aanleiding kon geven. Dat heeft het ook gedaan. Hettner en Stahr gebruiken, zoo als zich laat verwachten, vooral dit betoog tot handhaving van hun stelling, dat Lessing Spinozist is geweest. „Wer die Unmöglich-

keit beweist" zegt Hettner [1]) „dass die Welt ausser Gott, beweist zugleich die Unmöglichkeit, dass Gott ausser der Welt sei. Es ist die Verneinung Gottes als bewusster, über und ausser der Welt stehender selbstständiger Persönlichkeit." Stahr [2]): „Man sieht, Lessing hat die Lehre Spinoza's beherzigt: Innen und Aussen, Geist und Natur sind untrennbar Ein und dasselbe." Dat wordt door anderen niet zoo gaaf toegestemd. Schwarz oordeelt [3]), dat men dit opstel meer in in antithesi dan in thesi moet beschouwen. Lessing wil, volgens hem, alleen bestrijden eene voorstelliug alsof de wereld van God uitgevallen ware. Maar hij kwam tot een paradox, toen hij het door God gedacht zijn der wereld onmiddellijk identificeerde met haar zijn. Het scheppend denken bij God is een vormen buiten zich. Dat komt hier niet genoeg uit, maar men kan gerust verklaren, dat niets verder was van Lessings wezenlijke meening, dan die ontkenning van het werkelijk onderscheid tusschen God en wereld, die hier schijnt toegelaten te zijn. Ook Ritter [4]) tracht aan te toonen, dat men ten onrechte uit dit stuk tot Lessings Spinozisme besluit. Hij stemt toe, dat menig tijdgenoot hierin Spinozisme vinden kon, omdat men als criterium gewoonlijk nam de erkenning of verwerping van een God buiten de wereld en een wereld buiten God. Lessing zelf kan zijn ontkenning van dit laatste als zijn Spinozisme beschouwd hebben. Maar hij wist toch ook wel, dat menig christenleeraar had gesteld, dat alles leeft, zich beweegt en is in God. Gaat men het fragment aandachtig na, dan bemerkt men, dat Lessing tot een andere conclusie komt dan die men bij Spinoza zou gevonden hebben. Lessing namelijk stelt, dat, al bestaat alles in God, daarom het onderscheid tusschen God en de dingen in de wereld nog niet is opgeheven. Hoe dat te verklaren? Uit het „Christenthum der Vernunft" is het gebleken, dat het transscendente begrip der eenheid van God bij hem hierin van het vulgaire verschilt, dat het een meervoud in zich toelaat. Diezelfde opvatting wordt hier op de schepping toegepast. Elke gedachte Gods is een schepping. God denkt zijne volmaaktheden verdeeld, dat vormt de

---

1) t. a. p. III 2, p. 590.
2) t. a. p. II, p. 176.
3) t. a. p. p. 90.
4) t. a. p. p. 11 vg.

wereld. Als hij nu de wereldsche dingen, naar het gewone spraakgebruik, toevallig noemt, dan meent hij, dat hunne veelheid niet verhindert ze te denken in God, omdat de eenheid van God hunne veelheid omvat. Op dezelfde wijze zal hij daarmede ook de voorstelling verbonden hebben, dat de veranderlijkheid der eindige dingen hun zijn in den onveranderlijken God niet uitsluit. Kuno Fischer [1]) erkent, dat Lessing over de verhouding der dingen in de wereld tot God meer pantheïstisch dacht dan Leibnitz, en vindt hierin alleen de veelbesprokene en veelbestredene verwantschap van Lessing met Spinoza. Daarop laat hij evenwel de woorden volgen, die ik reeds vroeger aanhaalde [2]) dat men zich wel wachten moet, daarom Lessing tot een Spinozist te maken· Want hetgeen hem van Spinoza onderscheidde was altijd meer dan hetgeen hij mèt hem gemeen had. Lessing werd beheerscht door de Leibnitziaansche idee van Harmonie, die zoo veel beteekent als ontwikkeling, en hij kende zeer goed het onderscheid tusschen deze Harmonie en de bloote identiteit en mathematische eenheid van Spinoza. Ik meen mij bij deze vragen te moeten plaatsen aan de zijde van hen, die de qualificatie van Spinozisme voor Lessings denkbeelden ongegrond achten. Wel zie ik hier eene afwijking tusschen Leibnitz en Lessing, die met recht door Kuno Fischer als het meer pantheïstische van Lessing beschreven kon worden. Leibnitz moge nu en dan over God spreken als centre partout, als onbeperkte substantie, zoodat hij ook het pantheïsme schijnt te huldigen, dit is toch zijn doorgaande leer niet. Die is veelmeer deïstisch. De hoogste monade, God, staat aan de spits van de geheele monadenreeks; theologisch wordt op hem het begrip van Schepper toegepast: maar hij heeft de andere monaden tegenover zich en buiten zich. Hiermede kon Lessing zich niet vereenigen. Het was de verreikende grondfout van de geheele Aufklärung, dat zij, aan de hand van het Leibnitzianisme, en erger nog aan die van het platte Wolfianisme, op dat deïstisch standpunt zich had geplaatst en van daaruit haar rationalistisch systeem construeerde. Had Lessing zelf mogelijk vroeger ook daarin gedeeld, nadat hij in de school van Spinoza was geweest, zag hij dieper en scherper en kon hij niet langer een beperking van God door

[1]) t. a. p. p. 578.
[2]) bl. 518.

de eindige wereld aannemen. Hij ontkent de werkelijkheid der eindige dingen niet, althans hij bedoelt dat niet, maar hij stelt tevens dat zij hun werkelijkheid niet buiten God kunnen hebben. Wat zij zijn, dat zijn zij in God. Maar dan komt de vraag op: gaat daarmede hun werkelijkheid als eindige dingen niet verloren? m. a. w. komt men daarmede niet tot een acosmisme, zoo als ook Spinoza het heeft geleerd? Een logisch onderscheid van natura naturans en natura naturata moge ook hier plaats kunnen vinden, maar een reëel onderscheid, waardoor de wereld iets voor zich kan zijn, waarbij zij juist als het eindige realiteit kan hebben, is ook daarvoor ruimte? Daargelaten de vraag, of het Lessing gelukt is aan te toonen, dat men niet tot zulk een acosmisme behoeft te vervallen, al ontkent men de werkelijkheid der dingen buiten God, meen ik toch te mogen beweren, dat het zijn bedoeling niet geweest is, dat acosmisme te prediken. Menigmaal herkent men het karakter van een systeem nog beter aan de methode dan aan enkele uitspraken. Neemt men nu de methode van dit fragment, dan zou ik aan ieder deskundige durven vragen: Is het die van een Spinozist of zelfs in het algemeen van een pantheïst? Zou deze zijn betoog hebben opgezet zooals Lessing? Maar, wordt er gezegd, hij heeft zich daarin geconformeerd naar de methode der Wolfianen, om hen met hun eigen wapenen te treffen. Laat dat zijn. Dan blijft nog de vraag, of hij zich ook daarin naar hen richten kon, dat hij het uitgangspunt voor zijne geheele beschouwing nam in de gedachten Gods? Het denken, het zelfbewustzijn Gods is bij hem niet het resultaat van het wereldproces, het is daarvan de grondslag. De wereld doet zich aan hem voor als zoo door God gedacht; het afzonderlijke verschijnsel ontleent zijn werkelijkheid en eigenaardigheid geheel alleen daaraan, dat het is een gedachte Gods. Dat is de methode van het pantheïsme niet. Daarin kan het bewustzijn nooit het eerste wezen,

Maar verder: de uitdrukkelijke verklaring van Lessing, dat de dingen nog altijd van God te onderscheiden zijn, verbiedt m. i. hem te rekenen onder de aanhangers van een stelsel, waarin een onderscheid, als hetgeen hij bedoelt, geen plaats vinden kan. In het Spinozisme is er geen wereld om van God te onderscheiden; God en wereld zijn absoluut één. Wanneer Hettner beweert, dat met de stelling: de dingen kunnen geen werkelijkheid hebben buiten God, ook tevens is uitgesproken, dat God geen wer-

kelijkheid hebben kan buiten de eindige dingen, dan geeft althans het fragment van Lessing hem geen recht tot die conclusie. Zij is daarin nergens uitgesproken, zij wordt ook daardoor niet vereischt. Er is nog een derde behalve Deïsme en Pantheïsme. Het Theïsme zoekt de transscendentie zoo met de immanentie te vereenigen, dat men wezenlijk een God heeft en toch niet een beperking van God door de wereld behoeft aan te nemen. Op dat standpunt kan men met Lessing ten volle erkennen, dat niets werkelijkheid heeft buiten God, maar tevens ten stelligste die gevolgtrekking afwijzen, dat God alleen werkelijkheid zou hebben in de veelheid der eindige dingen. Ik wil niet beweren, dat Lessing dat Theïsme in dit fragment zuiver en volledig heeft beschreven, — wie heeft het tot nog toe gedaan? — maar wel schijnt het mij, dat, indien eenig godsbegrip met zijne redeneering in overeenstemming is te brengen, het evenmin het pantheistische is als het deistische, maar alleen dat van het Theïsme, het Godsbegrip namelijk, waarbij men recht laat weervaren aan de waarheid die het Pantheïsme tegenover het Deïsme vertegenwoordigt, maar tevens de waarheid van het Deïsme, het onderscheid tusschen God en wereld, tracht te handhaven. Indien het waar is, wat Karel Lessing bericht, dat zijn broeder dit stuk voor Mendelssohn had bestemd, dan is het ook duidelijk, waarom Lessing datgene wat men de pantheïstische zijde van zijne denkwijze zou kunnen noemen, in dit betoog op den voorgrond heeft gesteld, en zich, voor hetgeen de andere zijde betreft, tot eenige aanduidingen heeft bepaald. Mendelssohn had voor zijne denkbeelden het correctief van het Spinozisme noodig, zoo als Lessing zelf daarvan den heilzamen invloed had ondervonden. Daarom bepleit hij tegenover zijn vriend, dat de dingen geen werkelijkheid kunnen hebben buiten God, maar zonder daarom te ontkennen, dat zij inderdaad werkelijkheid hebben.

Minder lang behoeven wij ons op te houden bij een ander stuk, dat ook tot Lessings Spinozisterij gerekend wordt. Het is een brief aan Mendelssohn van 17 April 1763 [1]) en een daarbij behoorend concept, onder de Nachlass gevonden en door Karel Lessing uitgegeven met het opschrift: „DURCH SPINOZA IST LEIBNITZ NUR AUF DIE SPUR DER VORHERBESTIMMTEN HARMONIE GEKOM-

[1]) XII p. 184 (Lachm. XII p. 155.)

MEN." [1]) Mendelssohn had beweerd, dat Leibnitz de idee der Harmonie aan Spinoza ontleend had. Lessing maakt daarop deze aanmerking, dat Spinoza de eerste is geweest, die door zijn systeem geleid werd tot erkenning van de mogelijkheid, dat alle veranderingen van het lichaam eenig en alleen uit de eigene mechanische krachten van het lichaam zouden ontstaan. Dit had Leibnitz op het spoor kunnen brengen zijner hypothese eener vooruit vastgestelde harmonie tusschen ziel en lichaam, maar ook niet verder dan op het spoor. Immers, vervolgt Lessing, harmonie onderstelt twee, zoo als ook bij Leibnitz ziel en lichaam twee zijn, maar bij Spinoza zijn geen twee; ziel en lichaam zijn bij hem zoo absoluut één, dat de ziel niet anders is dan het denkende lichaam en het lichaam niet anders dan de zich uitbreidende ziel. Van welke andere harmonie zou daar dan sprake kunnen zijn, dan van die welke het ding met zich zelf heeft, en dat harmonie te noemen, is toch niet anders dan spelen met woorden. Dit is een zeer objectieve voorstelling, waarbij niets blijkt van Lessings voorkeur voor een van beide stelsels. Maar terwijl in den brief dat verschil nader wordt toegelicht door vergelijking van de hoofdgedachte van Spinoza met die van Leibnitz, komt daarentegen in het concept een gelijkenis voor, die aanleiding heeft gegeven tot de bewering, dat Lessing de anthropologie van Spinoza tot de zijne had gemaakt.

Twee wilden, zegt hij, zien voor het eerst hun beeld in een spiegel. De verwondering is voorbij en nu beginnen zij over dit verschijnsel te philosopheeren. Het beeld in den spiegel, zeggen beiden, maakt juist dezelfde bewegingen als een lichaam en maakt ze in dezelfde volgorde. Derhalve, besluiten beiden, moet de opvolging der bewegingen van het beeld en de opvolging der bewegingen van het lichaam zich uit een en denzelfden grond laten verklaren. Verder gaat de gelijkenis niet. Zij is duidelijk onvoltooid. Hoe had zij moeten eindigen? Danzel gist aldus [2]): Maar over den grond zelf zullen zij het oneens zijn. De een zal zeggen: mijn lichaam beweegt zich voor zich zelf en het beeld in den spiegel evenzoo: zij zijn evenwel door een verborgen macht zoo ingericht, dat zij moeten overeenstemmen. De ander zal beweren: er heeft maar één beweging plaats, die

[1]) XI a. p. 135 (Lachm. XI p. 112.)
[2]) t. a. p. II, 2 p. 112.

men tweemaal op verschillende plaatsen waarneemt. De eerste opvatting komt overeen met het Leibnitzianisme, de andere met het Spinozisme. Ik geloof, dat, indien de gelijkenis door Lessing afgewerkt was, zij wel ongeveer zoo geworden zou zijn. Maar, met Stahr [1]), zou ik meenen, dat het geen toeval was, dat het afwerken belette. Lessing zal hebben gezien, dat de gelijkenis hinkte. Tot toelichting van de theorie van Leibnitz kon zij nog eenigermate dienen, maar voor die van Spinoza was zij geheel ongeschikt. Eene zelfde beweging op twee verschillende plaatsen waargenomen is hier de formule voor het Spinozisme. Zoo als de gedachte en de beweging die daaraan correspondeert volgens Spinoza één zijn, zoo ook de beweging van den persoon en die van zijn beeld in den spiegel. Maar er ontbreekt aan dit laatste, dat de persoon voor en het beeld in den spiegel niet één zijn, niet één subject vormen. Spinoza bedoelt niet, dat de gedachte zich reflecteerende in het lichaam daar de beweging veroorzaakt, maar denken en bewegen zijn bij hem één, want er is bij hem maar één factor, de mensch, die onmogelijk in een tweeheid van ziel en lichaam gesplitst kan worden. Is het vermoeden gegrond, dat Lessing zelf die fout van zijne gelijkenis heeft ingezien en haar daarom onvoltooid heeft gelaten, dan vervalt nog zooveel meer het recht om uit haar af te leiden, dat hij zelf de Spinozistische theorie zou hebben aangenomen. Maar er komt bij, dat die gelijkenis wel in het concept wordt aangetroffen, maar in den brief zelf niet. Welke reden is er dan nog in dit stuk om te oordeelen, dat Lessing aan Mendelssohn het Spinozisme heeft willen aanbevelen? Integendeel hij schrijft, dat het hem verwondert, „dass sich noch niemand Leibnitzens gegen Sie angenommen hat". Dat zou eer doen denken, dat hij Leibnitz, dan dat hij Spinoza door Mendelssohn miskend achtte en dat hij zelf voor Leibnitz op wilde treden. Waarom zou hij ook niet? De platte exoterische opvatting van de Harmonie bij Leibnitz behoefde de zijne niet te wezen. Hij kon toen reeds inzien, zooals ook Kuno Fischer van hem meent [2]), dat de Harmonie niets anders is dan immanente natuurwet, wet van ontwikkeling, en zoo opgevat kon hem de theorie van Leibnitz verkieslijk schijnen boven die van Spinoza. Althans later schijnt

[1]) t. a. p. II, p. 180.
[2]) t. a. p. p. 579.

hij juist de authropologie van Leibnitz zeer hoog te hebben gesteld. Wij hebben van hem nog een aanteekening over de in 1765 uitgekomen Nouveaux Essais sur l'entendement humain, waarin hij verklaart: „J'y trouve une explication intelligible de l'union de l'âme et du corps, chose dont j'avais desespéré auparavant [1])." Hij schijnt dus ook vroeger door de theorie van Spinoza niet bevredigd te zijn geweest. Maar er zijn andere stukken, die verbieden hem eene Spinozistische anthropologie toe te schrijven. Hierop wensch ik nu de aandacht te vestigen.

De stukken die ik bedoel hebben allen betrekking op een onderwerp, waaraan Lessing, vooral in lateren tijd, bijzondere aandacht heeft gewijd, en waarover hij zeer eigenaardige denkbeelden had, de onsterfelijkheid, of liever moet ik zeggen, het individueel voortleven na den dood. Wij zullen straks nader zien, hoe hij in de Erziehung des Menschengeschlechts, het vaste geloof daaraan bijna tot de hoofdzaak van het Christendom schijnt te maken. Christus treedt daar op als „der erste zuverlässige, praktische Lehrer der Unsterblichkeit der Seele" (§ 58). Elders, in het concept eener verhandeling „Ueber die Elpistiker" [2]), betoogt hij, dat de hoop van een toekomstig leven geen onderscheidend kenmerk is van het Christendom. Zonder die hoop kan geene godsdienst gedacht worden. Ook de heidenen hadden haar reeds. Zij was de hoofdzaak van hunne mysteriën. En al had zij aan de heidensche godsdienst ontbroken, zij was toch in de scholen der philosophen te algemeen bekend en aangenomen, dan dat zij voor de heidenen aan het Christendom iets ongehoords of bespottelijks zou hebben kunnen zijn. — Nu zijn er een paar fragmenten, die meer sceptisch over het geloof aan onsterfelijkheid schijnen te spreken. Het eene [3]) draagt tot opschrift: „ Womit sich die geoffenbarte Religion am meisten weiss, macht mir sie gerade am verdächtigsten". Men beweert, zegt de schrijver, dat de geopenbaarde godsdienst alleen de volstrekt onbetwijfelbare verzekering geeft van de onsterfelijkheid der ziel. De rede brengt ons daarvoor niet verder dan tot bloote waarschijnlijkheid. Laat dat zoo zijn. Ik wil niet herhalen, wat

[1]) XI a. p. 70.
[2]) XI a. p. 78—86 (Lachm. XI p. 51 vg.)
[3]) XI b. p. 259 (Lachm. XI p. 611).

reeds zoo dikwijls is gezegd, dat een geopenbaarde godsdienst, die op menschelijke getuigenissen rust, nooit een ontwijfelbare zekerheid geven kan. Maar dit daargelaten. Zou ons dan die godsdienst de volle zekerheid geven, de volle? Zulk eene, waarbij het tegenovergestelde zich zelfs niet laat denken. Maar ik wil van dezen kant den strijd niet zoeken. De aanval schijnt mij lichter van een andere zijde.

Onmiddellijk volgt nu hierop een ander stuk, met dit opschrift: „Dass man die Menschen eben so von der Begierde ihr Schicksal in jenem Leben zu wissen, abhalten solle, als man ihnen abräth zu forschen, was ihr Schicksal in diesem Leben sei." Het stuk zelf is niet veel langer dan de titel. Het komt hierop neder. De menschen zijn langzamerhand verstandig genoeg geworden om af te zien van pogingen tot ontdekking van de toekomst hier op aarde. Wanneer zal het gelukken de begeerte om iets naders te weten van ons lot in het toekomend leven evenzeer in discrediet te brengen? Uit bekommering voor het toekomend leven verliezen de dwazen het tegenwoordige. Waarom kan men een ander leven niet even rustig afwachten als den dag van morgen? Dit bezwaar tegen de astrologie is tevens een bezwaar tegen alle geopenbaarde godsdienst. Als het waar was, dat er een kunst bestond om het toekomende te weten, moesten wij liever die kunst niet leeren. Als het waar was, dat er een godsdienst bestond, die ons over het gindsche leven ontwijfelbaar onderricht kon geven, moesten wij liever aan die godsdienst geen gehoor schenken.

Waartegen zijn deze beide stukken gericht? Vooreerst tegen het voorgeven, dat een geopenbaarde godsdienst volstrekte evidentie voor het geloof aan een toekomend leven zou kunnen verschaffen; dan tegen de gevaarlijke nieuwsgierigheid, die aangaande den toestand des menschen na den dood bepaalde voorstellingen verlangt. Zoowel tegen het een als tegen het ander kan iemand zich verklaren, die overigens in het aannemen van een voortgezet leven na den dood geen bezwaar ziet. Of Lessing zelf daarin bezwaar vond, kan uit deze fragmenten niet worden opgemaakt. Let men scherp op de uitdrukkingen, waarvan hij zich bedient, dan zou men eer meenen, dat hij onsterfelijkheid erkende, dan het tegendeel. Maar al erkende hij die, dan lag het geheel in zijn geest, om ook hier de grenzen zuiver te trekken, en voor hetgeen tot het gebied van de onderstelling, de

verwachting, het geloof behoort, geen aanspraak te maken op de zekerheid van het exacte weten. Met te meer vrijmoedigheid mogen wij aannemen, dat hij hier geen polemiek voerde tegen het onsterfelijkheidsgeloof in het algemeen, omdat wij weten, dat dit geloof ook het zijne was, hoewel in een zeer eigenaardigen vorm.

In een paar fragmenten, voorkomende in de Nachlass is dit duidelijk uitgesproken en bovendien neemt het in de Erziehung des Menschengeschlechts een belangrijke plaats in. Gaan wij elk van die stukken in hun hoofdtrekken na.

„Ueber die philosophischen Gespräche, über die unmittelbare Bekanntmachung der Religion und über einige unzulängliche Beweisarten derselben" [1]) staat er boven het eerste fragment. Het is de titel van een boek, uitgekomen in 1773, waarover Lessing eenige aanteekeningen op het papier heeft gesteld. Naar aanleiding van de vraag: waarom de goddelijke wijsheid niet allen voor denzelfden trap van ontwikkeling vatbaar gemaakt en bestemd heeft, en het daarop gegeven antwoord: die vraag voegt ons niet; teekent Lessing het volgende aan. Wil dat antwoord zeggen, dat wij geen recht hebben tot misnoegen over de ordening van den Schepper, dan heb ik daartegen niets. Ik zie ook niet, dat iemand onvergenoegd is over de hoogte van de ontwikkeling die hij bereikt heeft. Maar beteekent dat antwoord: het menschelijk verstand is zoo beperkt, dat het op die vraag volstrekt geen bescheid kan geven; dan wacht ik mij wel: ja! te zeggen. Want hoe? Als ik daaruit, dat de vraag voor geen antwoord vatbaar is, besloot dat haar inhoud een onding is? Hoe, als ik zeide, dat ieder mensch, of iedere ziel zoolang zij als mensch verschijnt, volkomen tot dezelfde ontwikkeling van zijn vermogens geraakt? Is het dan reeds uitgemaakt, dat mijne ziel maar eenmaal mensch is? Is het dan zoo door en door onzinnig, dat ik op mijn weg ter volmaking door meer dan één omhulsel der menschheid heen moet? Mogelijk was op deze doortocht van de ziel door verschillende menschelijke lichamen een geheel nieuw eigen systeem te gronden. Mogelijk was dit nieuwe systeem geen ander, dan het alleroudste . . . .

Hier breekt het stuk af. Gedeeltelijk vinden wij een nadere

[1]) XI. b. p. 25 (Lachm. XI, p. 454).

verklaring van hetgeen de schrijver bedoelde in een ander opstel, onder den titel DASS MEHR ALS FÜNF SINNE FÜR DEN MENSCHEN SEIN KÖNNEN" [1]). Het zijn 22 paragraphen met een naschrift, waarbij geen tijd van oorsprong is aangeteekend, maar die men toch wel waarschijnlijk tot den lateren tijd van Lessings leven brengen moet. Ik wil trachten den inhoud zoo kort mogelijk samen te vatten.

De ziel is een enkelvoudig wezen, dat de vatbaarheid heeft voor oneindige voorstellingen. Maar aangezien zij een eindig wezen is, kan zij die voorstellingen niet op eenmaal, maar eerst in een eindelooze volgorde van tijd verkrijgen. Daarbij moet er een orde zijn waarnaar, en een maat waarin zij die voorstellingen verkrijgt. Die orde en die maat zijn de zinnen. Zij is niet aanstonds begonnen met het vijftal zinnen, dat zij nu bezit. De natuur maakt nergens een sprong en zoo zal zij ook hierin de ziel alle lagere trappen hebben laten doorloopen eer zij haar op den tegenwoordige bracht. De ziel zal eerst ieder van de vijf zinnen afzonderlijk gehad hebben en dan al de 10 amben, 10 ternen en 5 quaternen van het vijftal, eer zij dit geheel verkreeg. Dezen weg heeft zij nu reeds achter zich. Op dien afgelegden weg kunnen hare stations maar zeer weinige geweest zijn, als het waar is, dat de weg, dien zij nog heeft af te leggen, zoo eenvormig is, dat zij in alle eeuwigheid tot hare vijf zinnen beperkt zal blijven. Maar hoe verruimt zich voor onzen blik dat verleden, als wij aannemen, dat veel meer zinnen mogelijk zijn, die de ziel reeds alle afzonderlijk en alle naar hun eenvoudige samenstellingen van twee aan twee, drie aan drie, en vier aan vier gehad heeft, eer zij tot de tegenwoordige verbinding van het vijftal kwam. Wat grenzen stelt, heet materie. De zinnen bepalen de grenzen van de voorstellingen der ziel; de zinnen zijn derhalve materie. Zoodra de ziel begon voorstellingen te hebben, had zij een zin, was zij derhalve met materie verbonden. Maar niet dadelijk met een organisch lichaam, want een organisch lichaam is de verbinding van meer zinnen. Ieder stofje der materie kan der ziel tot een zin dienen, dat wil zeggen, de geheele stoffelijke wereld is tot in haar kleinste deelen bezield. Stofjes, die der ziel tot eenzelfden zin dienen, maken homogeene Urstoffen uit. Wist men hoeveel homogeene massa's

[1]) XI b. p. 64 (Lachm. XI p. 458).

de materiëele wereld bevat, zoo kon men ook weten, hoeveel zinnen mogelijk waren, Maar wij weten in elk geval zeker, dat er meer van zulke homogeene massa's bestaan dan de vijf, waaraan onze tegenwoordige zinnen correspondeeren. Namelijk, zooals aan de lichtmaterie het gezichtsvermogen, zoo konden en zullen eens zeker aan de electrische en de magnetische materie zinnen correspondeeren, waardoor wij onmiddellijk kennis kunnen verkrijgen van den electrischen en den magnetischen toestand der voorwerpen, waarvan wij nu alleen middellijk door proefnemingen weten kunnen. Wat wij nu van electriciteit en magnetisme weten is niet meer dan hetgeen Saunderson [1]) wist van de optica. Verkregen wij nu daarvoor een eigen zin, dan zou het ons gaan, zooals het Saunderson gegaan zou zijn, als hij op eenmaal het gezicht verkregen had. Er zou voor ons op eens een wereld vol van de heerlijkste verschijnselen ontstaan, waarvan wij ons nu evenmin een begrip kunnen vormen, als hij het kon van licht en kleuren. Zoo kunnen er nog onberekenbaar vele homogeene Urstoffen zijn, waarvan wij nu nog niets weten, maar die ieder een eigen zin vereischen. Van het getal dier mogelijke zinnen is evenmin iets te zeggen, als van de verschijnselen, waaronder de ziel in het bezit van iederen afzonderlijken zin voorkomt. Hadden wij maar vier zinnen en niet het gezicht, dan zouden wij ons evenmin een begrip kunnen vormen van het gezicht, als wij het nu kunnen van een zesden zin. Daarom mag men de mogelijkheid van een zesden en van meer zinnen evenmin betwijfelen, als men zonder het gezicht aan de mogelijkheid van een vijfden zin twijfelen mocht.

Op de laatste bladzijde van het papier waarop deze stellingen geschreven stonden, vond men nog deze aanteekening.

Dit mijn systeem is zeker het oudste van alle philosophische systemen. Want het is eigenlijk niets dan het systeem van het voorbestaan der zielen en de metempsychose, hetwelk niet alleen reeds Pythagoras en Plato, maar ook vóór hen Egyptenaren en Chaldeërs en Perzen, kortom alle wijzen van het Oosten gedacht hebben.

En reeds dit moet een gunstig oordeel daarvoor wekken. De eerste en oudste meening is in speculatieve dingen altijd de waar-

---

[1]) Nic. Saunderson 1683 – 1739 verloor als kind het gezicht, maar legde zich toch toe op mathesis en gaf in Cambridge collegie over Newton's optica.

schijnlijkste, omdat het gezonde menschenverstand aanstonds daarop kwam.

Alleen werd dit oudste, en naar ik geloof, alleen waarschijnlijke systeem door twee dingen misvormd. Vooreerst . . . .

De phrase is niet voltooid. Men zou kunnen gissen, wat hij met die twee dingen, die het oudste stelsel misvormden, bedoeld heeft. In de eerste plaats zal daartoe wel behoord hebben, de phantastische voorstelling van de verhuizing eener menschelijke ziel in het lichaam van dier of plant. Het tweede kon geweest zijn het begrip van een abstract Jenseits, waar ieder individu zijn onveranderlijk deel voor altijd verkreeg. [1] Althans het is niet te denken, dat, al gebruikt Lessing het oude woord „metempsychose", hij daarmede de avontuurlijke voorstellingen, daaraan traditioneel verbonden, voor zijne rekening heeft willen nemen. Het begrip moet bij hem natuurlijk beperkt worden tot eene voortzetting van hetzelfde individueel bestaan in een anderen bestaansvorm.

Bij de twee reeds genoemde stukken moet ik nu nog voegen, de laatste paragraphen van de Erziehung des Menschengeschlechts, die hetzelfde onderwerp behandelen. Zij luiden aldus:

§ 93.

. . . . . . Eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelangt, muss jeder einzelne Mensch (der früher, der später) erst durchlaufen haben. — „In einem und eben demselben Leben durchlaufen haben? Kann er in eben demselben Leben ein sinnlicher Jude und ein geistiger Christ gewesen sein? Kann er in eben demselben Leben beide überhohlet haben?"

§ 94.

Das wohl nun nicht! — Aber warum könnte jeder einzelne Mensch auch nicht mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen sein?

[1] Verg. Guhrauer: *Die Erziehung des Menschengeschlechts* p. 147.

§ 95.

Ist diese Hypothese darum so lächerlich, weil sie die älteste ist? Weil der menschliche Verstand, ehe ihn die Sophisterei der Schule zerstreut und geschwächt hatte, sogleich darauf verfiel?

§ 96.

Warum könnte auch Ich nicht hier bereits einmal alle die Schritte zu meiner Vervollkommung gethan haben, welche blos zeitliche Strafen und Belohnungen den Menschen bringen können?

§ 97.

Und warum nicht ein andermal alle die, welche zu thun, uns die Aussichten in ewige Belohnungen, so mächtig helfen?

§ 98.

Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin? Bringe ich auf Einmal so viel weg, dass es der Mühe wieder zu kommen etwa nicht lohnet?

§ 99.

Darum nicht? — Oder, weil ich es vergesse, dass ich schon da gewesen? Wohl mir, dass ich das vergesse. Die Erinnerung meiner vorigen Zustände, würde mir nur einen schlechten Gebrauch des gegenwärtigen zu machen erlauben. Und was ich auf itzt vergessen muss, habe ich denn das auf ewig vergessen?

§ 100.

Oder, weil so zu viel Zeit für mich verloren gehen würde? — Verloren? — Und was habe ich denn zu versaümen? Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?

Voor lezers, die met de denkbeelden van Lessing niet bekend waren, is het een vreemde kring van gedachten, waarin zij door deze stukken worden gevoerd. Aan het begrip van onsterfelijkheid is zoo algemeen, dat van een Jenseits verbonden, dat de vorm waarin het hier wordt voorgedragen, bij de eerste kennismaking, zeer zonderling moet schijnen. Ik wil mij ook niet tot

verdediger van dezen vorm opwerpen; alleen zou ik wenschen op te merken, dat een denkbeeld, waaraan Lessing waarde hechtte, nog wel iets meer zal zijn dan bloot een zonderlinge inval. Wie kan ook de diepzinnige opvatting miskennen van dat betoog over mogelijke vermeerdering van 's menschen zinnen, al zou men zich wel wachten, daaraan den naam van waarschijnlijk, laat staan dien van waar, te geven.

Maar die vraag, in hoe ver men met zijne voorstelling kan instemmen, behoeft ons hier niet bezig te houden. Onze taak beperkt zich tot het begrijpen van zijne bedoeling.

Wat vooreerst het verband betreft tusschen het stuk over de vermeerdering van 's menschen zintuigen en die over de gedurige vernieuwing van het menschelijk bestaan, is het niet moeilijk te raden, hoe zij in elkander grijpen. Aan de voorstelling, dat de mensch bestemd is om een serie van levens te doorloopen correspondeert die andere, dat hij langs dien weg niet alleen steeds hoogere intellectueele en moreele ontwikkeling moet bereiken, maar dat hem daarbij steeds volmaakter organen ten dienste moeten staan. Zoo wordt uit den toestand, waarin de mensch thans verkeert, de blik terug en vooruitgeslagen en nagegaan, hoe het menschelijk organisme langzamerhand kan zijn geworden zoo als het nu is, en langs welken weg het tot het werktuig kan worden voor een hoogere kennis van de wereld, dan waartoe het nu reeds den mensch in staat stelt. [1]) Wij hebben dus hier voor ons een poging om aan te toonen, dat de onsterfelijkheidsleer, zooals Lessing die opvatte, niet irrationeel is. Dat kon zij geacht worden te zijn, indien de mensch op elken trap van ontwikkeling met hetzelfde lichaam moest arbeiden. Evenmin als in een half dierlijken staat een hoog ontwikkeld organisme zou voegen, evenmin zou onze tegenwoordige organisatie toereikend zijn voor die hoogere kennis van de natuur

[1]) Kuno Fischer zegt t. a. p. p. 569. „Ein ewiges Leben setzt voraus, das der menschliche Geist fortlebt, sich persönlich fortentwickelt und einer höhern Leiblichkeit theilhaftig werden kann. Diese Möglichkeit sucht Lessing in einem fragmentarischen Aufsatz aus den Principien der Leibnitzischen Philosophie zu beweisen. In dem continuirlichen Stufengange der Dinge müssen sich die Vorstellungskräfte immer mehr erweitern und verdeutlichen, sie streben auch im Menschen nach einem grössern und hellern Gesichtskreise, und diesen zu erreichen, die Elemente der Welt alle klar und deutlich zu erkennen, muss der höher entwickelte Mensch mehr und schärfere Organe haben können, als welche ihm jetzt in den fünf Sinnen gegeben sind."

die men voor de menschheid in de toekomst mag verwachten. Dat bezwaar vervalt als ook het menschelijk lichaam deelt in het algemeen ontwikkelingsproces en aan den menschelijken geest voor elke hoogte die hij bereikt, evenredige hulpmiddelen van kennis aanbiedt.

Maar hier komt de vraag op, was het Lessing wel te doen, niet alleen om het redelijke van zijne onsterfelijkheidsleer te betoogen, maar een individueel voortbestaan van den mensch, op welke wijze dan ook, te verdedigen? Ik geloof, dat er weinigen zullen zijn, die, nadat zij de laatstgenoemde fragmenten hebben gelezen, daaraan twijfelen. Men mag het een zonderlinge onhoudbare voorstelling noemen, dat hetzelfde individu een reeks van levens, hier op aarde, zou moeten doorloopen, en toch daarbij zoo weinig het bewustzijn van zijne identiteit zou bewaren, dat in elk volgend leven de herinnering van het voorgaande spoorloos kon verdwijnen; men zal toch den indruk ontvangen, dat het wezenlijk Lessings bedoeling was te verklaren: waar een menschelijk individu bestaat, daar is een onuitdelgbare aanleg tot volmaking, die niet binnen de grenzen van één menschenleeftijd tot zijn volle verwezenlijking kan komen; maar wat in één leven niet gebeuren kan, dat geschiedt in een reeks van levens, waarin hetzelfde individu het materieel resultaat van zijn voorgaande ontwikkeling en dus ook de vatbaarheid voor hoogere volmaking telkens van het een in het ander medebrengt. Niet alleen de menschheid, maar ook de individueele mensch heeft een eeuwigheid voor zich, die hij als zijn persoonlijke toekomst kan beschouwen. Men zou zeggen, dat staat totidem verbis in deze stukken te lezen. Het wordt evenwel ontkend door een schrijver van naam, door Adolf Stahr [1]. Hij spreekt over Lessings verhouding tot de christelijke onsterfelijkheidsleer en noemt die „ein durchaus radikales Verhältniss" „So sehr", gaat hij dan voort, „ist Lessing über jener Fundamentallehre der zweiten Stufe der Menschheitsentwicklung, wie sie das Christenthum bildet, hinaus, dass er nur um den formalen Begriff der Unsterblichkeit zu retten, mit einer Hypothese schliesst, welche den Inhalt derselben thatsächlich aufhebt, weil der Vertreter dieser Hypothese, die für ihn die einzig denkbar mögliche war, mit erhabener Resignation selbst den Gedanken einer persönlich bewussten Wieder-

[1] t. a. p. II, p. 343 vg.

geburt ablehnt". Daarop citeert Stahr de hier boven aangehaalde §§ 96 en 97 van de Erziehung des Menschengeschlechts en gaat dan voort: „Niemand hat gesehen, dass mit diesen Worten Lessing sowohl die sittliche Basis des Judenthums, als die des Christenthums bereits hinter sich zu haben erklärt, ja dass er die Ueberwinding beider Erziehungsstufen sogar in sein eignes früheres Dasein verlegt, und damit seinem frei gebornen Geiste ein Zeugniss ausstellt, das Keiner anfechten wird, der unserer Darstellung mit Verständniss gefolgt ist. Die Kühnheit dieses Selbstbewusstseins ist gross; aber sie ist nicht grösser, als der Geist des Mannes selbst, der es in sich hegte. Er, der grosse Befreier — er durfte sich mit erhabenem Stolze einen Menschen der Zukunft, einen Bürger der Zeiten nennen, die da kommen werden, weil er sie selbst herbeiführen geholfen, und helfen wird, so lange die Menschheit dieser Hülfe bedürfen mag." Op de waarheid dezer lofrede wil ik niets afdingen, maar het komt mij eene zonderlinge interpretatie voor, al de aangevoerde uitspraken van Lessing te herleiden tot het bewustzijn, dat hij van nature reeds de lagere ontwikkelingstrappen achter zich zou gehad hebben en hoog genoeg zou hebben gestaan om zich een burger te mogen noemen van een beteren tijd. Heeft Lessing wezenlijk niets meer willen zeggen dan dit, zoo heeft hij zich van een vreemden vorm bediend en kan het ons niet bevreemden, dat niemand vóór Stahr, volgens diens eigene verzekering, dat heeft ingezien. Ik vrees wel, dat de onpartijdigheid van dezen schrijver hier schipbreuk heeft geleden op zijn wensch om in den grooten Lessing een geestverwant te mogen huldigen. Stahr bepleit met veel warmte de stelling, dat Lessing Spinozist is geweest. Stond dat bij hem vast, dan kon hij ook in Lessing geen geloof aan persoonlijk voortbestaan na den dood aannemen. Immers, hoe emphatisch men op Spinozistischen, zooals op elken pantheïstischen grondslag spreken moge van iemands voortleven na den dood, dat voortleven kan nooit iets anders beteekenen dan het voortduren van den invloed, het nawerken van den geest der persoonlijkheid. Maar aan de persoonlijkheid zelve kan geen voortbestaan worden toegekend. Juist dit is het eigenaardige van het pantheïstisch systeem, dat al het bijzondere, al het individueele bloot een tijdelijke, voorbijgaande vorm is van het algemeene. Bij die wereldbeschouwing is er niets anders dan het eene algemeene, dat wel alleen kan waargenomen worden

in den vorm van het vele bijzondere, maar dat zich weder uit elken bijzonderen vorm terugtrekt om zich in een nieuwen tot een even voorbijgaand verschijnsel te organiseeren. Hier is dus ook niet anders dan een menschheid, schijnbaar samengesteld uit individuën, maar in waarheid slechts zich onophoudelijk individualiseerende om nooit een blijvend individu voort te brengen. Heeft Stahr gelijk met zijne karakteristiek van Lessings denkbeelden, dan moet ook bij Lessing het punt van uitgang genomen zijn in het algemeene, niet in het individueele, dan moet ook bij hem het individu niet anders gelden dan als een voorbijgaand moment in het zijn van het algemeene. Het tegendeel is waar. Niet alleen in zijne philosophie, ook in zijne aesthetische en literarische werken vertoont zich bij Lessing het individualisme als kenmerkende trek van zijn geestesrichting. Hij is niet zoo eenzijdig, dat hij daardoor tot atomisme zou vervallen. Hij weet genoeg het recht van een systeem als dat van Spinoza te erkennen, om te verstaan, dat het eindige geen werkelijkheid buiten het oneindige kan hebben. Maar zijne wereldbeschouwing verliest daardoor haar individualistisch karakter niet. Hij sluit zich, om het in één woord te zeggen, aan de philosophie van Leibnitz in tegenoverstelling van die van Spinoza, aan. Waar komt het sterker uit, dan juist in deze theorie der onsterfelijkheid? Zij is niet anders dan een nadere toepassing van Leibnitz' monadenleer. De „Einfachkeit", de onvergankelijkheid en de vatbaarheid voor eindelooze ontwikkeling der monade vormen den grondslag van Lessings geheele betoog. Zooals Leibnitz een onvergankelijkheid aan het dier, maar onsterfelijkheid aan den mensch toekent, zoo handhaaft ook Lessing voor de persoonlijkheid niet alleen voortbestaan, maar zulk een voortbestaan dat een altijd voortgaande ontwikkeling in zich sluit. Het individu blijft en behoudt zijne individualiteit, maar in altijd volkomener ontvouwing van hetgeen het als aanleg in zich heeft. Dat kan door geen Spinozist worden beweerd, maar met het systeem van Leibnitz is het in de zuiverste overeenstemming. Eene uitdrukking slechts bij Lessing zou kunnen schijnen in strijd te zijn met de denkwijze van Leibnitz. Het is, waar hij spreekt van metempsychose. Deze heeft Leibnitz stellig afgewezen. In den oorspronkelijken aanleg is, volgens hem, het geheele individu, met zijn toekomstige ontwikkeling, gepraeformeerd, zoodat er geen metempsychose maar alleen voortdurende metamorphose mogelijk is. Toen

is ook deze afwijking slechts schijnbaar. Lessing gebruikt een enkele maal het woord metempsychose, waar hij een analogie voor zijne denkbeelden in de oudste Oostersche systemen tracht aan te wijzen, maar er ligt, noch in de praemissen noch in de nadere uitwerking zijner onsterfelijkheidsleer, iets, wat hem tot een metempsychose, in den eigenlijken zin des woords, zou moeten of kunnen leiden. Integendeel hij bedoelt niet anders dan hetgeen Leibnitz metamorphose noemde, de continuiteit van het individu in een serie van ontwikkelingsphasen, waarbij geboorte en dood nooit wezenlijk aanvang zijn en einde, maar evolutie en involutie van hetzelfde onverderfelijke subject.

Het resultaat, waartoe wij alzoo komen, is van te meer waarde, omdat de stukken, die ons daartoe hebben gebracht, allen behooren tot Lessings lateren tijd, tot dat gedeelte van zijne leven, waarin althans de grondslagen en hoofdlijnen van zijn denkwijze voor goed waren vastgesteld. In dien tijd vinden wij hem, niettegenstaande den machtigen invloed, dien de studie van Spinoza op hem heeft uitgeoefend, nog altijd aan de philosophie van Leibnitz toegedaan. Met haar stemt hij niet alleen in, wat in het algemeen de richting van het denken, de individualiseerende wereldbeschouwing betreft, niet alleen wat de haar geheel beheerschende idee van ontwikkeling aangaat, maar het blijkt ook hoe hij, voor zijne eigene en eigenaardige theologische beschouwingen hare stellingen tot grondslag heeft genomen en daarop zelfstandig heeft voortgebouwd. Zoo begrijpen wij ook, hoe hij niet lijden kon, dat men den grooten man, wiens diepzinnige denkbeelden hij zooveel beter doorgrondde dan de meeste zijner tijdgenooten, te na kwam of hem beoordeelde naar de misvorming, die zijn stelsel in de school van anderen, met name in die van Wolf had ondergaan. Toen hij in het eerste deel zijner „Beiträge aus den Schätzen der herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel" [1]) het stuk van Leibnitz over de eeuwigheid der straffen mededeelde, voegde hij daaraan opmerkingen toe, die toonen hoe het hem veel meer dan om het onderwerp, te doen was om de eer van den man „der, wenn es nach mir ginge, nicht eine Zeile vergebens müsste geschrieben haben" [2]). Dan wijst hij aan, hoe Leibnitz ten onrechte van een geveinsde instemming met de

[1]) IX p. 146—171 (Lachm. IX. p. 149).
[2]) t. a. p. p. 147.

kerkleer beschuldigd wordt [1]), hoe ook het exoterische van zijne leer niet in het wezen der zaak, maar alleen in eene „Verschiedenheit der Lehrart" gezocht moet worden [2]), en eindigt het geheele stuk met de woorden: „O meine Freunde, warum sollten wir scharfsinniger als Leibnitz und menschenfreundlicher scheinen wollen als Socrates?" In het tweede deel derzelfde Beiträge, ook nog in 1773 uitgekomen, deelt hij het antwoord van Leibnitz mede op de „Einwürfe wider die Dreieinigkeit" van den geleerden Sociniaan Andreas Wissowatius [3]). Naar aanleiding van dit stuk spreekt hij weder over Leibnitz' verhouding tot de kerkleer en rechtvaardigt hem tegen de aanklacht, dat hij zelf niet geloofd zou hebben wat hij wilde bewijzen. De zaak is, beweert hij, dat bij Leibnitz gelooven nog wezenlijk gelooven was. De nieuwere theologanten, uit de school van Wolf, hebben alles, wat in den ouden tijd en ook bij Leibnitz nog slechts gold als praejudicium ten gunste van de waarheid der christelijke godsdienst, zoo heerlijk uitgewerkt, dat alles op de menschelijke, verklaarbare argumenten kan aankomen. Leibnitz liet mysteriën mysteriën blijven en hield het nog daarvoor, dat het eenige boek, dat wezenlijk ooit voor de waarheid van den bijbel is geschreven, is — de bijbel zelf. Zoo wordt door Lessing elke gelegenheid aangegrepen om hulde aan Leibnitz te brengen en zijne grootheid in het licht te stellen, tegenover de oppervlakkigheid van de Aufklärung, die, door bemiddeling van Wolf, van zijne dialektiek iets had geerfd, maar aan zijne metaphysiek geheel vreemd was gebleven. Is het wel waarschijnlijk, dat hij voor de eer van Leibnitz zoo licht vuur zou hebben gevat, indien hij zelf dien meester reeds was afgestorven?

De schrijvers, die aan Lessing bepaald Spinozisme toekennen, beroepen zich ten bewijze voor hun stelling ook op zijn determinisme. Wij hoorden reeds, hoe, in het gesprek met Jacobi, Lessing zou verklaard hebben, dat hij voor zich geen vrijen wil begeerde, en dat hij, als goed Lutheraan, trots het besluit van den Rijksdag van Augsburg „den mehr viehischen als menschlichen Irrthum und Gotteslästerung" behield, „dass kein freier

[1]) t. a. p, p 154. vg.
[2]) t, a. p. p. 159.
[3]) IX. p. 255—285 (Lachm. IX. p. 263 vg.)

Will sei." Wij hebben ook nog van hem zelven eene verklaring van dezelfde strekking. In het jaar 1776 gaf hij de „Philosophische Aufsätze" uit van Carl Wilhelm Jeruzalem. Het was die jonge mensch wiens zelfmoord door Göthe voor zijn Werther is gebruikt. Maar Jeruzalem was geen sentimenteele Werther, veelmeer een ernstig denker, van wien Lessing, nadat hij eenigen tijd met hem in Wolfenbuttel had verkeerd, verklaarde: ik weet niet, dat ik in jaar en dag iemand meer lief gekregen heb dan hem. Jeruzalems schriftelijke nalatenschap werd aan Lessing ter uitgave toevertrouwd. Daaronder bevond zich ook een stuk, waarin de vrijheid van den wil zeer degelijk bestreden werd [1]). Lessing voegde daaraan de volgende opmerkingen toe:

„Der Aufsatz zeiget, wie wohl der Verfasser ein System gefasst hatte, das wegen seiner gefährlichen Folgerungen so verschrieen ist und gewiss weit allgemeiner sein würde, wenn man sich so leicht gewöhnen könnte, diese Folgerungen selbst in dem Lichte zu betrachten, in welchem sie hier erscheinen. Tugend und Laster so erklärt; Belohnung und Strafe hierauf eingeschränkt: was verlieren wir, wenn man uns die Freiheit abspricht? Etwas — wenn es Etwas ist — was wir nicht brauchen; was wir weder zu unserer Thätigkeit hier, noch zu unserer Glückseligkeit dort brauchen. Etwas, dessen Besitz weit unruhiger und besorgter machen müsste, als das Gefühl seines Gegentheils nimmermehr machen kann. — Zwang und Nothwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirket, wie viel willkommner sind sie mir, als kahle Vermögenheit, unter den nämlichen Umständen bald so, bald anders handeln zu können! Ich danke dem Schöpfer, dass ich muss; das Beste muss. Wenn ich in diesen Schranken selbst so viel Fehltritte noch thue; was würde geschehen, wenn ich mir ganz allein überlassen wäre? einer blinden Kraft überlassen wäre, die sich nach keinen Gesetzen richtet, und mich darum nicht minder dem Zufalle unterwirft, weil dieser Zufall sein Spiel in mir selbst hat? — Also, von der Seite der Moral ist dieses System geborgen. Ob aber die Speculation nicht noch ganz andere Einwendungen dagegen machen könne? Und solche Einwendungen, die sich nur durch ein zweites, gemeinen Augen eben so befremdendes System heben

[1]) Een overzicht van dit betoog kan men vinden bij Hebler. t. a. p. p. 146 vg.

liessen? Das war es, was unser Gespräch so oft verlängerte, und mit wenigen hier nicht zu fassen stehet."

Deze woorden laten geen twijfel over aangaande Lessings denkwijze op dit punt [1]). Evenzoo is het duidelijk wat hij bedoelt met deze woorden uit den Nathan I. 3, waar de Derwisch zegt, dat hij zich door Saladin tot schatmeester heeft moeten laten maken:

Nathan.

Muss! Derwisch! — Derwisch muss?
Kein Mensch muss müssen, und ein Derwisch müsste?
Was müsst' er denn?

Derwisch.

Warum man ihn recht bittet,
Und er für gut erkennt: das muss ein Derwisch.

Nathan.

Bei unserm Gott! da sagst du wahr.

Geen mensch moet moeten, d. i. geen mensch moet voor uitwendigen dwang bukken. Maar wat iemand voor goed erkent, dat moet hij. Vrijheid tegenover alle geweld, maar gebondenheid aan de macht van overtuiging. Zedelijke vrijheid maar geen zedelijke willekeur.

Men heeft dus volkomen recht Lessing een determinist te noemen, een ethisch determinist zou men kunnen zeggen. Maar wat bewijst dit voor zijn Spinozisme? Jacobi mocht meenen, dat het een onafscheidelijk is van het andere, Lessing zelf wist beter. Immers datzelfde determinisme, dat hij voor waar erkende, is ook door Leibnitz aangenomen. Leibnitz bestrijdt ten stelligste den waan van zulk een vrijen wil, waarbij de wil door niets dan door zich zelven gedetermineerd zou zijn. Dat, beweert hij, zou weer een ander wilsvermogen achter den wil postuleeren, waardoor de wil tot willen werd gebracht en zoo zou men tot in het oneindige voort moeten gaan [2]) De hypothese van eene „indifférence absolue", van een aequilibrium, is een bloote chimère. De wil wordt gedetermineerd door de neiging en zoowel Hercules aan den tweesprong, als de ezel van Buridan behooren in de fabel niet in de werkelijkheid te huis. Wat

---

[1]) Verg. Hebler. t. a. p. p. 150 vg.

[2]) „Nous ne voulons point vouloir, mais nous voulons faire, et si nous voulions vouloir, nous voudrions vouloir vouloir, et cela irait à l'infini." Woorden uit de Nouveaux Essais, geciteerd bij Kuno Fischer t. a. p. p. 368.

Leibnitz ontkent, is zulk eene „nécessité brute" die alle zedelijke zelfbepaling opheft. Hij verschilt van Spinoza in de qualificatie van het determinisme. Bij Spinoza is, wat men 's menschen zedelijke handelingen noemt, louter natuurproces, bij Leibnitz komen die handelingen voort uit de immanente zedelijke wet der monade. Zij heeft zelfbepaling, niet in dien zin dat zij naar willekeur zou kunnen kiezen, maar zoo, dat hare keuze gegrond is in haar eigen wezen. En waar wij dan Lessing den Schepper hooren danken, dat hij moet, dat hij het beste moet, bestaat er dan eenige grond om hem meer voor een volgeling van Spinoza dan van Leibnitz te houden? Determinist gelijk beiden, sluit hij zich veelmeer aan het ethisch determinisme van Leibnitz aan, in de erkenning van een immanente zedewet in zijn binnenste, waardoor hij het beste moet. De dwang en noodwendigheid, waarnaar de voorstelling van het beste werkt, die hij zoover stelde boven het kale vermogen om onder dezelfde omstandigheden nu zoo, dan anders te handelen, wat is het anders dan die „vis insita, actiones immanentes producendi vel quod idem est, agendi immanenter" waarin Leibnitz het wezen van de menschelijke vrijheid stelt? Lessing mocht Jacobi laten beweren: „der Determinist, wenn er bündig sein will, muss zum Fatalisten werden", hij kende het onderscheid tusschen determinisme en fatalisme zeer goed en had het waarschijnlijk wel het eerst van Leibnitz geleerd.

De theologische polemiek door Lessing gevoerd, naar aanleiding van de Wolfenbuttelsche fragmenten, levert voor ons onderzoek geen nieuwe gezichtspunten op. Lessing stelt zich daarbij op het standpunt van het historisch Christendom, zonder door te dringen tot den wijsgeerigen grondslag van de godsdienst. Hij beperkt zich tot de vraag, wat het ware Christendom is en laat die naar het recht van het Christendom in het algemeen rusten. Hetzelfde geldt van den Nathan. Daarin is de tegenstelling niet: een bepaalde godsdienst tegenover een bepaald wijsgeerig stelsel; maar: de zoogenaamde geopenbaarde godsdiensten tegenover die algemeen menschelijke godsdienst, die voor allen zonder onderscheid moet gelden. Van de latere geschriften is er nog maar één, waarbij wij een oogenblik moeten stilstaan, omdat het mogelijk een bijdrage voor Lessings wereldbeschouwing zou kunnen leveren. Ik bedoel de ERZIEHUNG DES MENSCHEN-

GESCHLECHTS. De 53 eerste §§ van dit geschrift verschenen reeds in 1777 in het 4de deel der Beiträge uit de Bibliotheek van Wolfenbuttel. Lessing had in dat deel verdere stukken gepubliceerd uit het Manuscript van zijn Anonymus en daaraan weder eenige opmerkingen, of, zooals hij ze noemde, Gegensätze, toegevoegd. Daarbij geeft hij ook die §§, zoo als hij zeide, genomen uit een in manuscript omgaand stuk, waarvan hij zonder onbescheidenheid gebruik kon maken. Later, in 1780, gaf hij de 100 §§, waaruit de Erziehung bestaat, volledig en afzonderlijk uit [1]).

Ik mag dit geschrift veilig als bekend bij alle lezers onderstellen. Het komt in alle editiën van Lessing voor en het behoort tot die gedeelten, die nog steeds algemeene belangstelling opwekken. Ook onthoud ik mij van al wat slechts dienen kan om het stuk zelf te verklaren. Vragen als die: in hoe verre de leer der onsterfelijkheid als het eigenlijk onderwerp van de geheele „Erziehung" moet worden aangemerkt; wat de bedoeling is van de poging om zekere kerkelijke dogmata uit zuivere redebegrippen te construeeren; welke verhouding Lessing zich gedacht heeft tusschen het historisch Christendom en het nieuw eeuwig evangelie; dergelijke vragen, hoe belangrijk ook op zich zelven, liggen thans buiten ons bestek. Wij hebben alleen noodig na te gaan, op welk standpunt Lessing zich heeft geplaatst bij de beschrijving van hetgeen hij de opvoeding van het menschdom noemt.

Daarvoor vinden wij reeds aanstonds een veelbeteekenenden wenk in het korte voorwoord, waarin hij aldus over den Schrijver spreekt:

„Der Verfasser hat sich auf einen Hügel gestellt, von welchem er etwas mehr, als den vorgeschriebenen Weg seines heutigen Tages zu übersehen glaubt.

Aber er ruft keinen eilfertigen Wanderer, der nur das Nachtlager bald zu erreichen wünscht, von seinem Pfade. Er verlangt

[1]) Ik acht het onnoodig hier nog weer terug te komen op de vraag of Lessing wezenlijk de auteur der „Erziehung" zou zijn. De bewering van W. Körte, dat wij dit werk aan Albrecht Thaer verschuldigd zouden zijn, is voor goed door Guhrauer in zijn meergenoemd geschrift over de „Erziehung" weerlegd. Toch verdient daarbij vergeleken te worden, wat Guhrauer later in de Bijlagen p. 29—33 van zijne voortzetting van Danzel's werk over Lessing, ter verzachting van zijn eerste oordeel over Körte's kritiek heeft gezegd.

nicht, dass die Aussicht, die ihn entzückt, auch jedes andere Auge entzücken müsse.

Und so, dächte ich, könnte man ihn ja wohl stehen und staunen lassen, wo er steht und staunt!

Wenn er aus der unermeszlichen Ferne, die ein sanftes Abendroth seinem Blicke weder ganz verhüllt noch ganz entdeckt, nun gar einen Fingerzeig mitbrächte, um den ich oft verlegen gewesen!

Ich meine diesen. — Warum wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts, als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln können, und noch ferner entwickeln soll, als über eine derselben entweder lächeln, oder zürnen? Diesen unsern Wahn, diesen unsern Unwillen, verdiente in der besten Welt nichts, und nur die Religionen sollten ihn verdienen? Gott hätte seine Hand bei allem im Spiele, nur bei unsern Irrthümern nicht?"

Geen spot, geen minachting derhalve voor godsdienstvormen die de onze niet meer kunnen zijn! De oude geloofsmysteriën mogen voor u hun gezag verloren hebben, zij verdienen daarom niet minder uw eerbied. In den ontwikkelingsgang der menschheid hebben zij hun tijd gehad, waarin zij noodwendig en dus ook volkomen in hun recht waren. En nog, als gij door den vorm weet door te dringen tot den eigenlijken inhoud, zult gij ontwaren, dat zij de dragers zijn geweest van ideën, wier waarheid de menschelijke rede eerst op een hoogeren trap van ontwikkeling zelfstandig heeft leeren verstaan. Wat nu door ons als redewaarheid wordt erkend, moest aan vroegere geslachten in beeld en gelijkenis worden voorgesteld, opdat zij, geloovig aannemende wat zij nog niet konden begrijpen, langzamerhand tot de hoogte van het redelijk inzicht zouden worden opgevoed.

Openbaring is opvoeding. Dat is het algemeene gezichtspunt, waaruit hier de geschiedenis der godsdienst wordt beschouwd. In de plaats van de algemeene voorstelling, dat openbaring zou bestaan in de mededeeling van absolute waarheid, die wel verdere aanvulling maar geen latere wijziging toelaat, wordt hier de andere geplaatst, dat de menschheid telkens tot hoogeren trap van ontwikkeling wordt geleid en op elken trap een daaraan evenredig inzicht in de godsdienstige waarheid verkrijgt. Geen enkele godsdienstvorm kan derhalve op absolute waarheid aan-

spraak maken; alles is relatief, waar voor hem voor wien het nog waar kan zijn, onwaar voor hem die reeds de vatbaarheid voor een hooger inzicht heeft verkregen.

Alle positieve godsdiensten niet anders dan de gang waarnaar het menschelijke verstand zich overal heeft ontwikkeld en zich verder ontwikkelen moet.

Maar hoe is dat bedoeld? Zijn de positieve godsdiensten het product van het zich ontwikkelend menschelijk verstand of berusten zij op eene hoogere bekendmaking, die telkens geëvenredigd werd naar 's menschen vatbaarheid? De vorm van voorstelling in de „Erziehung des Menschengeschlechts" schijnt het laatste te begunstigen. Het begrip van openbaring of opvoeding is zeer objectief gesteld. Het is altijd God, die maatregelen neemt voor de opvoeding der menschheid. Het Joodsche volk wordt als voorwerp der bijzondere goddelijke opvoeding gekozen, niettegenstaande, zelfs omdat het het meest achterlijke onder de volken was. Over het O. T. wordt gesproken, als waren daarin hoogere waarheden weggelegd, die slechts na langen duur door de menschheid konden worden erkend. Dit alles en zooveel meer nog schijnt recht te geven aan hen, die, zoo als bijv. Ritter [1]), van oordeel zijn, dat Lessing wezenlijk een goddelijke mededeeling als grondslag van alle positieve godsdienst zou hebben aangenomen.

Is dat te denken? Zou de auteur van het fragment „Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religionen", dat wij vroeger hebben nagegaan, zulk een anthropomorphisch openbaringsgeloof, als men hem dan zou moeten toeschrijven, hebben kunnen vasthouden? Omstreeks denzelfden tijd schreef hij: „Nathans Gesinnung gegen alle positive Religion ist von jeher die meinige gewesen" [2]) en hier zou hij toch voor Jodendom en Christendom zulk een grondslag van een bovennatuurlijke openbaring hebben erkend, die juist het soortelijk verschil tusschen positieve en natuurlijke godsdienst moet uitmaken. Dat is stellig Lessings bedoeling niet geweest. De ideën van de „Erziehung" zijn in een populairen exoterischen vorm gekleed; de schrijver heeft zich van de voorstelling van den openbaringsgeloovige bediend, om hem juist zoo uit den kring zijner eigene voorstellingen tot

[1]) t. a. p., p. 44.
[2]) Fragment. Zu Nathan dem Weisen. XI b. p. 163.

een beter begrip van openbaring te leiden. Reimarus had in het fragment, waaraan Lessing de eerste mededeeling der „Erziehung" vastknoopt, de stelling bepleit, dat het O. T. geen goddelijke openbaring kon zijn omdat het de onsterfelijkheid niet leerde. Dit laatste geeft Lessing toe, maar om aldus te concludeeren: toch is het O. T. openbaring: ja, uit het gemis van onsterfelijkheidsleer blijkt het nog zooveel te meer openbaring te zijn, want het is openbaring, berekend naar de vatbaarheid der Joden, voor wie een zuiver geloof aan onsterfelijkheid nog onmogelijk en onnoodig was. Kan men hem nu niet zulk een anthropomorphisch Godsbegrip toeschrijven als de vorm der „Erziehung" schijnt te onderstellen, dan blijft er alleen over, dat hij het openbaringsbegrip zelf heeft gewijzigd. Toch openbaring, moet hij dan bedoeld hebben, maar geen openbaring als objectieve mededeeling, van God, openbaring als zelfopenbaring van den menschelijken geest. Alle positieve godsdiensten zijn niet anders dan producten van het zich ontwikkelend menschelijk verstand. Naarmate dit een hoogeren trap bereikt, spreekt het ook hoogere waarheden uit en die uitspraken zijn de openbaring Gods. Bij Reimarus is nog het absolute het kenmerk van het goddelijke, Lessing stelt daarvoor het progressieve in de plaats. Bij Reimarus den Deïst het objectieve, dat het subject zich moet toeëigenen, bij Lessing den Theïst het subjectieve, waarin het object aan het subject openbaar wordt. Zet nu het denkbeeld van Lessing om in plastisch-populairen vorm, wat kan het anders worden, dan dat openbaring is opvoeding, waarbij de opvoeder zich richten moet naar de toenemende vatbaarheid van het kind.

Uit dien vorm laat zich daarom ook niets afleiden voor het Godsbegrip van Lessing. Is al wat goddelijke openbaring wordt genoemd wezenlijk zelfopenbaring der menschheid, dan kan men, bij zeer verschillend Godsbegrip, hare geschiedenis voorstellen op de wijze, waarvan hij zich hier bedient. Alleen moet Lessing, om dezen vorm te kiezen en dien uit te werken zoo als hij het in de „Erziehung" heeft gedaan, geloofd hebben aan een plan, een zedelijke logica in de geschiedenis. „Was erzogen wird, wird zu Etwas erzogen" zegt hij § 82. De ontwikkeling der menschheid wordt beheerscht door het doel, dat zij bereiken moet. Zoo kan iemand niet spreken, die alle teleologie, alle causae finales verwerpt. Wat men ook in de „Erziehung" op rekening van den exoterischen vorm moge brengen, het teleo-

logische van de geheele opvatting kan daartoe niet behooren. Neem dat daaruit weg en het stuk verliest alle beteekenis. „Geh deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorsehung!" roept hij uit in § 91. „Nur lass mich dieser Unmerklichkeit wegen an dir nicht verzweifeln! — Lass mich an dir nicht verzweifeln, wenn selbst deine Schritte mir scheinen sollten, zurück zu gehen! — Es ist nicht wahr, dass die kürzeste Linie immer die gerade ist."

In wiens geest zijn die woorden gesproken? In dien van Spinoza, die alle causae finales uit de wereldbeschouwing gebannen wil hebben? — Of in dien van Leibnitz, die den grondslag van alle mechanica zoekt in de metaphysica, voor wien al wat is bezield is door idee, door plan, door bestemming, voor wien alles geregeerd wordt door Harmonie, wet van ontwikkeling, die voor elke monade een eigen plaats in het groot geheel en voor het geheel zelf een onwankelbare orde bepaalt? — Het antwoord kan niet twijfelachtig zijn.

Wanneer wij aan het einde van ons onderzoek terugzien op dat gesprek van Lessing en Jacobi, waarmede wij begonnen, dan vinden wij wel geen aanleiding om Jacobi's geloofwaardigheid te verdenken, maar kunnen toch ook niet besluiten, dat hij met zijn uitspraak: „Lessing was Spinozist!" de volle waarheid aangaande de denkwijze van den grooten man zou hebben uitgedrukt. Het is wel mogelijk, dat de manier waarop Lessing zich tegenover hem heeft uitgelaten op hem den indruk moest maken, dat de bestrijder van Göze, de dichter van den Nathan, niet alleen geen positieve godsdienst erkende, maar zelfs in zijn hart het pantheïsme van Spinoza was toegedaan. Maar het was de eerste maal, dat hij met Lessing in persoonlijke aanraking kwam. Hij kende diens paradoxale spreekwijze niet, en kon natuurlijk niet begrijpen, hoe zijn bekeeringsijver, en niet minder de ijdelheid waarmede hij zijn kennis van de philosophische systemen ten toon spreidde, iemand als Lessing moest prikkelen om hem meer raadsels op te geven, dan ze zelf voor hem op te lossen. Waar een enthusiast en een criticus bij elkander komen is er meestal voor den eerste weinig kans om het geheim van den andere te doorgronden. Daarbij Lessing kon zich met een goed geweten zoo over Spinoza uitlaten, als hij het, volgens het verslag van Jacobi,

zou hebben gedaan. Wat toch was het andere, dat met het Spinozisme het alternatief kon vormen, dat hem werd gesteld? Jacobi's eigen salto mortale? Dat waren van die tours de force, waarvan Lessing eerlijk kon zeggen, dat hij ze niet ongaarne een ander zag verrichten, als hij zelf maar niet mee behoefde te doen. Of het Deïsme der Aufklärung? Daarvoor had hij te goed met Spinoza kennis gemaakt. Maar de philosophie van Leibnitz? Ach, Leibnitz was een onbekende grootheid. Wat men van hem wist, had men geleerd van Wolf, wiens systeem, volgens Lessing, zeker niet dat van Leibnitz was. Toen Dutens, een 15 jaar geleden, de eerste volledige uitgave zijner werken zocht bijeen te brengen, had, met uitzondering van Brucker, geen enkele duitsche geleerde zich daarvoor geïnteresseerd. Ook Jacobi, al kende hij Leibnitz beter dan de meesten, heeft toch in zijn gesprek met Lessing geen andere tegenstelling, geen andere categorieën om de denkwijzen te rangschikken, dan die van Spinozisme en gevoelstheologie. En moest dan Lessing, bij al wat hij aan Spinoza verschuldigd was, bij de sympathie die hij voor diens monistische wereldbeschouwing koesterde, niet partij kiezen voor het Spinozisme, en dit, tegenover iemand als Jacobi, voor het eenige systeem verklaren, dat op den naam van philosophie aanspraak kon maken? Te meer, omdat het eigenlijk punt van geschil was de mogelijkheid om zich een voorstelling van God te maken als bovenwereldlijke oorzaak der wereld. Wij weten, hoe Lessing juist hierin, in de verhouding van God tot de wereld, het recht van het Spinozisme tegenover het systeem van Leibnitz erkende, en, al wees hij de absolute identificatie van God en wereld af, toch geen werkelijkheid der dingen buiten God aannam. Houdt men dit alles in het oog, dan wordt de wijze waarop Lessing in een gesprek, waarbij de gedachte aan latere publicatie zijner woorden niet bij hem kon opkomen, zich over het Spinozisme heeft uitgelaten, zeer verklaarbaar. De fout van Jacobi is alleen, dat hij aan een schermutseling, waaronder van Lessings zijde wel wat ironie mede doorliep, het aanzien van een strengen doctrinairen strijd heeft gegeven. En heel zwaar is hem die fout niet toe te rekenen, want om haar te vermijden, had hij niet Jacobi en niet met Lessing in gesprek moeten zijn.

Na al de opmerkingen, waartoe de verschillende stukken die wij nagingen, aanleiding gaven, kan het resultaat van ons onderzoek in weinige woorden worden samengevat.

Op den voorgrond moet staan, dat Lessing geen afgerond systeem voor het zijne heeft erkend. Hij was geen dogmatische, hij was een kritische geest. Dat verhinderde hem niet over voorkomende vraagstukken met wijsgeerige diepzinnigheid na te denken, maar het hield hem terug van het ontwerpen van een stelsel, dat aanspraak maakte op een volledige beantwoording van alle wijsgeerige vragen. Hij was, zoo als Hebler [1]) hem noemt, „in der Philosophie wie in der Wissenschaft überhaupt, Fragmentist und Gelegenheitsdenker." Men moet dus alleen zoeken naar de algemeene richting van zijn denken, de hoofdlijnen zijner wereldbeschouwing. Wil men die karakteriseeren naar de stelsels van Spinoza en Leibnitz, dan is er geen twijfel aan, dat hij meer met Leibnitz overeenstemde dan met Spinoza.

Van Spinoza onderscheidt hem, dat hij, in zijne opvatting van de verhouding tusschen God en wereld, uitgaat van het zelfbewustzijn Gods; dat het kenmerkende van zijne wereldbeschouwing ligt in het individualisme en het teleologisme.

Hierin staat hij geheel aan de zijde van Leibnitz.

Toch is zijne overeenstemming met Leibnitz niet zonder reserven. Het dualisme, dat nog in het systeem van Leibnitz was overgebleven, wordt door hem gecorrigeerd in monistische richting. Het kan evenwel zijn, dat hij meende hiermede niet over Leibnitz heen te gaan, maar diens eigenlijke bedoeling slechts uit haar exoterische inkleeding te onthullen.

Aan dat monisme wordt bij hem evenmin het onderscheid tusschen God en wereld opgeofferd, als de zelfstandigheid der menschelijke persoonlijkheid.

De naam van pantheïst voegt voor hem niet. Nog minder die van deïst. Men zou hem theïst moeten noemen, of panentheïst, maar dan in bepaald theïstischen zin. Even als bij Leibnitz, wortelt ook zijn denken in de natuurlijke godsdienst, wier trias in zijne philosophie bewaard is gebleven, maar op een speculatieven grondslag gevestigd, waardoor hij zich verheft boven de oppervlakkigheid der Aufklärung en het mysticisme van Jacobi.

L. W. E. Rauwenhoff.

[1]) t. a. p. p. 116.

BOEKBEOORDEELING.

Thomas, Ev, Prediger an der Nicolaikirche in Berlin. *Glaube an Christus,* eine Sammlung von Predigten. 1864.
dezelfde: *Leben in und mit Christo,* zweite Sammlung von Predigten, 1869.
Beide uitgegeven bij Georg Reimer te Berlijn.

Voor eenige maanden heeft de Heidelbergsche hoogleeraar Nippoldt in Gelzer's Monatheste eenige opmerkingen ten beste gegeven over onzen staatkundigen en kerkelijken toestand. Zeer waardeerden wij de welwillendheid van toon gepaard aan de frischheid van voorstelling, waardoor zich die artikelen kenmerkten, gelijk trouwens al wat uit Nippoldt's pen vloeit den stempel draagt van zijn beminnelijk karakter en van zijn vaardig talent. Dat de bekwame schrijver bovendien veel in Nederland en onder Nederlanders verkeerd heeft is een omstandigheid die natuurlijk aan zijn oordeelvellingen eenig gezag verleent. Toch misten wij ook hier weder niet die overdrijving in het prijzen en laken, dat voorbijzien der nuances in het werkelijk leven, waaraan men den vreemdeling herkent, die eenzijdig werd ingelicht en wiens oordeel ten slotte afhankelijk blijft van den geest, die den betrekkelijk kleinen kring bezielt, waarin hij zich in den vreemde heeft bewogen.

Het is mijne bedoeling niet Nippoldt hiervan een verwijt te maken. Liever dank ik hem voor hetgeen hij gaf. Ditmaal vind ik, zelfs in hetgeen er onbevredigends is in zijn werk, aanleiding tot erkentelijkheid. Immers strekt het mij tot waarschuwing, nu ik naar aanleiding van eene uitheemsche pennevrucht eenige opmerkingen ga mededeelen, om toch vooral bij het beoordeelen

van buitenlandsche toestanden de grootste mate van bescheidenheid in acht te nemen, gedachtig aan het wel wijze spreekwoord: „die zich aan een ander spiegelt, spiegelt zich zacht."

De beide preekbundels van den Berlijnschen predikant Thomas mij door de redactie van dit tijdschrift ter beoordeeling toegezonden, dragen namelijk zoozeer den stempel van den tijd en den kring hunner afkomst, dat eene kritiek die tevens waardeering wil zijn zich niet mag bepalen bij eene analyse van eenige der hier aangeboden toespraken of eene beoordeeling van haar vorm en inhoud, maar allereerst in aanmerking moet nemen het *milieu*, waarin zij zijn geboren. Hier echter betreed ik een glibberig terrein, waar de uiterste behoedzaamheid noodig is, om niet deerlijk te vallen; aangezien ik op dezen grond vreemdeling ben. zal ik mij niet aan groote vermetele stappen wagen; evenmin durf ik het ondernemen het veld in alle richtingen te gaan doorkruisen, maar zal mij bescheidenlijk vergenoegen aan de hand van vertrouwde gidsen hier en daar een pasje te wagen, beloovende van hetgeen mij te zien wordt gegeven niet meer te zullen vertellen dan ik kan verantwoorden. Te weten: de grond, dien wij betreden is Berlijnsche grond, een grond die, buiten en behalve het licht dat er afstraalt van Gods hoogen hemel, nog bestraald wordt door den glans van het „angestammte Hohenzollernsche Königshaus" — en al bezielt ons nu niet zulk een onbepaald en kinderlijk vertrouwen jegens het geslacht van den grooten Frederik, als waardoor zich de hoogleeraar Nippoldt onderscheidt, wij belijden toch gaarne dat de ongekende voorspoed van dit vorstenhuis ons voorkomt te zijn een dier groote teekenen des tijds, waarvoor wij nadenkend stil staan — het hart vol vragen!

Een van deze vragen wil ik uitspreken, omdat zij in nauw verband staat tot hetgeen ik over de preekbundels van Thomas te zeggen heb. Die vraag — welke ik mij voorstel, niet te beantwoorden, maar toe te lichten — luidt aldus: Wat moet er worden van de Evangelische kerk in Duitschland, onder den invloed der groote gebeurtenissen op staatkundig gebied, waardoor het groote „Vaterland" zoozeer van gedaante is veranderd?

Nu ontbreekt het waarlijk in Duitschland niet aan mannen. die ernstig nadenken over deze vraag en die haar, in zeer onderscheiden zin trouwens, weten te beantwoorden ook. En bij die gedachte voegen zij de daad. Wat wordt er niet geijverd in

kerkelijke vergaderingen, op de meetings van het Protestantenverein, in theologische en kerkelijke tijdschriften en niet het minst heftig op den kansel, om de Evangelische kerk te behouden, of in conservatieven, of in reactionnairen of in liberalen zin? Waarom wij met onze sympathiën aan de zijde der liberalen staan, behoeven wij wel niet nader te motiveren; maar terwijl wij in het algemeen hun richting als met de onze gelijkloopende mogen aanmerken is er bij den geheel eigenaardigen toestand der Duitsch-Evangelische kerk voor de liberalen in die kerk toch zoo velerlei te doen, wat in aard geheel verschilt van hetgeen ons ten taak is gesteld, dat ook de leuzen waaronder de strijd door hen en door ons gevoerd wordt noodzakelijk zeer onderscheiden moeten klinken.

Nu klinkt het zeker in onze moderne ooren eenigszins zonderling, wanneer wij in de voorste gelederen der Duitsche kerkelijke liberalen den eisch vernemen, dat de Evangelische kerk hervormd worde naar een programma reeds voor meer dan vijftig jaren door den grooten Schleiermacher opgesteld. Hoe groot toch onze vereering is van den eminenten theoloog, wij zouden er niet ligt toe komen bij hem te gaan om het antwoord te vernemen op de kerkelijke vragen van het heden. Toch geschiedt zulks in Duitschland en wel door schrandere, practische, echt-liberale mannen. Dit verschijnsel eischt onze opmerkzaamheid. Zeker pleit het voor de groote kracht door de reactie gedurende de laatste halve eeuw uitgeoefend, dat de liberalen met hunne eischen tot hervorming der kerk het nog altijd niet verder hebben gebracht dan tot het reeds voor vijftig jaar geformuleerde. Maar bestaat er nu geen gevaar, dat de liberale woordvoerders het met hunne eenigszins antieke leuze kwaad zullen te verantwoorden hebben, vooral tegenover die machtige anti-kerkelijke beweging, die in Duitschland zulk een vaart neemt, dat zij vast niet te stuiten valt door hervormingspogingen, die niet ten volle staan op de hoogte van dezen tijd?

Maar ik wil de bescheidenheid niet uit het oog verliezen, die mij als vreemdeling betaamt. En dan valt het niet te ontkennen, dat de omstandigheden der laatste jaren er toe hebben bijgedragen, om aan het Schleiermachersche programma eene belangrijke actuele beteekenis te verleenen.

Op den 21 November 1868 toch werd, gelijk elders in Duitschland zoo ook te Berlijn, de honderdjarige geboortedag van Schleier-

macher feestelijk herdacht. Men had er eene kerkelijke plechtigheid van willen maken, maar de Pruissische hoogepriesters en schriftgeleerden waren er tegen. „Vom Standpunkte einer höheren Weisheit" vonden zij er bezwaar in op officiële wijze de verdiensten van Schleiermacher jegens kerk en gemeente te erkennen. Dit onhandig verzet maakte de feestviering meer populair dan zij anders misschien zou geweest zijn. Eene commissie van belangstellenden organiseerde eene samenkomst. Zij werd bijgewoond door eene overgroote maar uitgelezene schare, met de leden van den Berlijnschen gemeenteraad aan het hoofd, die door hunne tegenwoordigheid de ingenomenheid met Schleiermachers streven en de dankbaarheid voor zijn werken op voor hen zelven vereerende wijze kwamen aan den dag leggen. Als feestredenaar trad op de predikant Thomas. Hij toonde zich berekend voor de moeielijke taak, tot welker vervulling hij op de meest vereerende wijze door de commissie was uitgenoodigd. Het bij deze gelegenheid door hem gesprokene vinden wij gedrukt in den tweeden bundel, waarvan de titel aan het hoofd dezes is vermeld. Het is eene welsprekende hulde aan de door Schleiermacher gedurende zijn gansche leven betoonde trouw, eene hulde, waarbij de theologie zooveel mogelijk buiten spel gehouden en het karakter van den gevierden meester daarentegen zooveel doenlijk in helder daglicht wordt geplaatst: voor het beschaafd publiek, dat toeluisterde, zeker stof genoeg tot denken opleverende, maar toch nergens duister, vrij van gezwollenheid, rijk aan interessante zinspelingen op voorvallen uit Schleiermacher's leven en op aangename wijze gekruid met karakteristieke uitspraken aan 's mans werken ontleend.

Trouwens de feestredenaar was gelukkig gekozen. Als Thomas het spreekgestoelte betrad om over Schleiermacher te spreken, mocht men op iets goeds rekenen. Al heeft hij niet als leerling aan diens voeten gezeten — daartoe is Thomas een paar jaren te laat geboren — moeilijk ware er iemand te vinden die, met meer schrandere en hartelijke waardeering van Schleiermachers geestelijke nalatenschap, zooveel ijver en trouw heeft betoond in de toepassing van de door Schleiermacher beleden beginselen. Thomas toch is bij uitstek een practisch man. Terwijl vele anderen zich verlustigden in de dogmatische bespiegelingen van Schleiermacher en al spoedig in zijne Christologie verward, het niet verder brachten dan óf tot eene gevoelstheologie, die zich

niet bekommert om juiste begripsbepalingen als ze maar over frases te beschikken heeft — óf tot eene „Vermittelungstheologie" die de problemen bij minnelijke schikking aan kant wil zetten, heeft Thomas zich met de borst toegelegd op de verwezenlijking dier hervormingsplannen, waarvan Schleiermacher de uitvoering aan zijne discipelen heeft opgedragen.

Nu is Berlijn zeker de akker niet, waar het door Schleiermacher gestrooide zaad het weligst is ontkiemd. Wel werd hij daar, gedurende de laatste jaren zijns levens althans, hoog gevierd. De geleerde wereld zat er aan zijne voeten, het volk had hem lief als een vader en — toen hij gestorven was verdrong zich de treurende schaar om zijn lijkbaar, Maar zijn geest heeft er niet krachtig, althans niet lang nagewerkt. Dezelfde vooroordeelen, die vóór het verschijnen van de vermaarde „Reden über die Religion" tegen den godsdienst heerschten, vindt men te Berlijn dieper geworteld en algemeener verspreid dan ooit te voren. En wanneer elders zijne plannen tot hervorming der kerk niet opgehouden hebben de gemoederen in beweging te brengen, in Pruissen's hoofdstad hebben consistoriën, hofpredikers en hoogleeraren door de regering gesteund met al te gunstige uitkomst den domper trachten te zetten op het door hem ontstoken licht. IJverde hij voor het recht der gemeenten om door hare eigen organen op den loop der kerkelijke zaken invloed te oefenen, drong hij met al de kracht zijner heldere overtuiging aan op de afschaffing dier staats- en theologenkerk, waar alles van boven af wordt geregeerd, zij die de macht in handen hadden schenen zulk een kerk voor de alleenzaligmakende te houden en iedere poging om de zelfregering der gemeente voor te bereiden, voor een blijk van misdadig ongeloof — eene zienswijze, wel strookende misschien met de inzichten dier jonkers, die een bolwerk zoekende voor hunne middeleeuwsche praerogativen, daarvoor niets beters weten te vinden dan eene welgeorganiseerde priesterheerschappij in de kerk, maar zeker in onze negentiende eeuw geen standpunt waarop men het volk voor den godsdienst winnen of de onkerkelijke schare met de kerk verzoenen kan.

Onder die omstandigheden en tevens onder den indruk van de schitterende zegepralen, welke de Neugestaltung Deutschland's aankondigden, werd Schleiermachers jubileum gevierd. Was de tijd niet aangebroken om nu ook de kerk te doen dee-

len in den zegen der hernieuwing, die voor den Pruisischen staat een schitterende toekomst had geopend? Reeds jaren te voren hadden de liberalen dien wensch doen hooren, maar sedert Königsgrätz was het alsof hun stem meer weêrklank vond dan vroeger. Nu kwam het jubileum er bij en gaf hun gelegenheid de leus uit te spreken, die reeds lang hun harteleus was en de banier te verheffen, waaronder zij zich in kleinen getale sedert geruimen tijd hadden geschaard, de leus en de vaan van Schleiermacher!

Deze laatste omstandigheid, dat zich namelijk te Berlijn een kern van Schleiermachers discipelen had gevormd, die zich onderling hadden leeren verstaan ten opzichte van de uitvoering van het programma des meesters, moest natuurlijk van groote beteekenis zijn voor den loop dien de liberale kerkelijke beweging aldaar nemen zou. Het spreekt van zelf dat die mannen, wetende wat zij wilden, door hun karakter en hunne ervaring eene zedelijke meerderheid vertegenwoordigden, waar er onder liberalen beraadslaagd werd over den te kiezen weg tot hervorming, en dat, zoo zich stemmen van meer geavanceerden lieten vernemen, deze daarom minder invloed uitoefenden, omdat men zich ongaarne wilde wagen aan de bestrijding van een reeds tot rijpheid gekomen liberaal plan naar Schleiermacher's beginselen ontworpen.

En inderdaad hooge lof verdient het streven dier wakkere mannen, die ondanks machtige tegenkanting en wijd verspreide onverschilligheid, te Berlijn in Schleiermachers geest werkzaam zijn om vrienden te winnen voor den godsdienst, mede door krachtige handhaving van zijne beginselen op kerkelijk gebied. Wel zijn twee groote aanvoerders reeds ten grave gedaald: Heinrich Krause de altijd strijdvaardige journalist en Jonas, Schleiermacher's lievelings-leerling, later als practisch Evangeliedienaar te Berlijn algemeen geacht en bemind. Maar te inniger en vaster hebben zich hunne medestanders aaneengesloten. Krause's schepping, de Protestantsche Kirchenzeitung, telt zijne ijverigste medewerkers onder de Berlijnsche predikanten, die in dat blad met moed en talent het goed recht de gemeente blijven verdedigen tegen de aanmatiging der kerkbesturen, en zulks op gevaar af van zelven door die despotieke ligchamen op hoogst onaangename wijze te worden „gemassregelt." Hier hebben wij de keurbende der practische Schleiermacherianen bij elkander; naast een Sydow, en

Lisco, een Müller, om van anderen niet min verdienstelijken te zwijgen, ook Thomas, die, al staat hij op de lijst der medewerkers achteraan, ons allicht het engelsche: „last not least," komt herinneren. Immers de beide preekbundels, die voor ons liggen, zijn niet de eerste of eenige proeven zijner werkzaamheid op kerkelijk gebied. Thomas heeft op dat veld voor vele jaren zijne sporen reeds verdiend. Waar het op doen aankwam daar stond hij steeds in het eerste gelid onder de voorstanders der liberale richting. Terwijl hij in zijne parochie, gelegen in het volkrijkste deel der nieuwe wereldstad, de verplichtingen aan zijn ambt verbonden, op de meest naauwgezette wijze vervulde en vooral zich veel gelegen liet liggen aan armenzorg en in den oorlogstijd ten ijverigste zich het lot van de gewonden en hunne betrekkingen aantrok — belette hem die drukke, maar bescheiden werkzaamheid niet, met zijne talenten ook voor ruimer kring te woekeren. Bij herhaling trad hij als auteur op, maar, zoover wij weten, nooit om het woord te voeren over vraagstukken van zuiver theologischen aard; blijkbaar is hij zich helder bewust, dat zijn roeping op practisch gebied ligt. Op dat veld beweegt hij zich ook als auteur. In Schleiermachers geest ijvert hij voor de *Union* [1]), maar op den grondslag eener vrije zelfstandige ontwikkeling; hij laat zich evenmin als zijn meester misleiden door het streven van hooggeplaatsten, om onder den dekmantel van die schoone eenheidsleuze de geesten gevangen te nemen onder het juk van een kwalijk vermomd bigot Lutherdom. Zonder iemand te ontzien ijvert hij tegen zulke vervalsching, sterk in zijn goed recht, wel overtuigd dat de lieden van goeden wille op zijne hand zullen zijn, mits hun de oogen maar geopend worden. Ook jegens het Protestantenverein heeft Thomas zich zeer verdienstelijk gemaakt en tot zijne verdediging herhaaldelijk de pen gevoerd [2]). Trouwens hoe zou hij zijne belangstelling hebben kunnen onthouden aan een genootschap, waarvan men zeggen kan, dat daarin aller streven om de Duitsche Evangelische kerk in Schleiermachers geest eene nieuwe gestalte te geven, zich heeft vereenigd? Langer dan elders bleef het Verein

[1]) In zijn boek getiteld: Union, Lutherische Kirche und Friedrich Julius Stahl, ein Wort für das gute Recht.

[2]) Onder anderen in de meesterlijk geconcipieerde brochure: Erklärung aus der Berliner Pastoralconferenz gegen den Protestantenverein. Ein Wort der Rechenschaft und Beleuchtung (60 pag.)

in Pruissen geweerd. In andere Duitsche landen betoonden de regeringen zich ongezind om met despotieke maatregelen het gezag der reactionnaire consistoriën te steunen; die consistoriën zelve verloren allengs tegenover het eendrachtig streven der Vereinsmannen hun naïef zelfvertrouwen en jaarlijks breidde zich de werkzaamheid van het genootschap in wijder kringen uit. Maar in Pruissen stelde de cultusminister von Mühler de kerkelijke overheid in de gelegenheid aan het Verein den voet dwars te zetten. Geen wonder dat Thomas zich voor de dus op onedele wijze aangevochten zaak in de bres stelde. Vooral door zijn toedóen is de Protestantentag voor dit jaar naar Berlijn uitgeschreven. Wel werden de kerken geweigerd, maar de Turnerhalle opende zijne gastvrije ruimte en zoozeer trok het publiek partij voor de kerkelijke Fortschrittspartij, dat zelfs de eerwaardige Vossische Zeitung zich genoopt zag een woord ten gunste van het Protestantenverein te spreken, voor welk stout bestaan zij door de „Polizei" met eene confiscatie — de eerste sedert haar veeljarig bestaan — werd beloond. Of die confiscatie dat blad wezenlijk nadeel heeft berokkend weten wij niet, maar dat de Protestantentag nu werkelijk te Berlijn zitting heeft genomen, berichten ons de dagbladen, en na al wat wij vernamen belooft die vergadering luisterrijker en gezegender te zijn dan eenige vroegere. Ook mogen wij verwachten, dat juist daar met meer nadruk dan elders zal worden aangedrongen op de vervulling der rechtmatige eischen door Schleiermacher geformuleerd en door zijn geestverwanten telkens hernieuwd.

Dat ook Thomas tot die geestverwanten behoort, blijkt reeds uit de titels zijner beide preekbundels. *Glaube an Christus* en *Leben in und mit Christo*, - wie in de keus van deze opschriften, na het medegedeelde, een blijk meent te zien van innige betrekking tot de Schleiermachersche dogmatiek, bedriegt zich zeker niet. Wel heeft Thomas in de inleiding van een zijner preken uitdrukkelijk verklaard, dat hij bij de keuze zijner teksten en onderwerpen vooral te rade gaat met den loop des kerkjaars, zoodat van Kersmis tot Pinkster de persoon van Christus en in de overige beurten de onderscheiden Christelijke deugden bij voorkeur het punt aanbieden, van waar telkens zijne prediking uitgaat, — wel wijzen de datums, waarop de toespraken zijn gehouden, het uit dat inderdaad de eerste bundel — *Glaube in Christus* — zijn ontstaan te danken heeft aan den

dusgenaamden feestcyclus en de tweede — *Leben in und mit Christo* — aan de „festlose Hälfte des Kirchenjahres," toch wordt de eigenaardige keus der titels niet alleen door die uitwendige omstandigheid verklaard. Dat Thomas van de ideën der Schleiermachersche dogmatiek is vervuld, zoodanig, dat zij bij hem in succum et sanguinem zijn overgegaan blijkt uit ieder van de lange reeks toespraken — de eerste bundel telt er 36, de tweede 32 behalve het aanhangsel, bestaande uit 6 gelegenheidspreken — die wij hier voor ons hebben. De persoon van Christus is voor hem als voor Schleiermacher de bron, waaruit hem zijn eigen religieus leven toestroomt, zij is hem het positief gegevene, de oorspronkelijk goddelijke openbaringsbron, de liefde tot den Verlosser het bezielend element zijner prediking. Die Verlosser spreekt tot hem met rechtstreeksch goddelijk gezag; toch is diens gestalte een echt menschelijke, en als hij haar beschrijft of verklaart acht hij het noch nuttig noch noodig zijn toevlucht te nemen tot zekere geliefkoosde mythologische voorstellingen. De toon van mystieke vroomheid ontbreekt evenmin in deze preken als er de doorslaande blijken van wijsgeerige vrijmoedigheid in worden gemist. Eerbied voor kerkelijke vormen, inzonderheid voor zeker geijkt bijbelsch spraakgebruik, is er misschien naar onzen smaak te veel in op te merken, doch tevens treft men er een doorloopend protest aan tegen confessionelen dwang. Wanneer nu echter de overeenkomst met Schleiermacher zich bepaalde bij het opgegevene, zouden wij weinig vrede hebben met deze preken. Gelukkig hebben wij nog een ander gewichtig punt van overeenkomst te vermelden. In die schijnbaar tegenstrijdige eigenaardigheden van Thomas' preken is niets eigenlijk stuitends gelegen, omdat zij als bij Schleiermacher harmonisch vereenigd zijn door de macht van eene energieke persoonlijkheid. Hier vindt men geen plotselingen overgang van den eenen toon in den anderen, geen kunstmatig spelen met gevoelstermen, geen onverwacht opbruischende hartstochtelijkheid tegen den heerschenden kerkdwang, geen Schleiermacherei in dien zin, dat de wijsgeerig-vrije gedachte omhangen wordt met een luchtig kleed van vrome frases. Thomas is een man uit één stuk; voor hem zelven zijn die tegenstrijdigheden overwonnen en wanneer de rustige, kalme gang zijner preken slechts eenigermate de afspiegeling mag heeten van zijn gemoedsbestaan, dan hebben wij hier te doen met een man, die wel verre van te gehoorzamen aan

de consideratie eener overgroote bedachtzaamheid, boven velen de leus weet te behartigen: Ik geloof daarom spreek ik!

Tot nadere kenschetsing van de theologische rigting door Thomas in zijn preken gevolgd wil ik een paar fragmenten aanhalen uit een kerspreek. Ze mogen tevens gelden als proeve van vroeger opgesomde eigenaardigheden. De modernen lezen er al aanstonds uit wat zij aan Thomas hebben. Het blijkt hun dat deze prediker geen theoloog is naar hun hart, en ofschoon zij er hem volstrekt niet minder om hoogachten, komt het hun toch al ligt bedenkelijk voor dat het kerkelijk liberalisme in Duitschland met zulke theologie samengaat. Tot tekst was gekozen Joh. I: 14 en na den eersten aanhef, waarin de tegenstelling wordt uitgewerkt die er bestaat tusschen den ontzagwekkenden invloed door Jezus op de wereld uitgeoefend en de nederige omgeving waarin hij werd grootgebracht, gaat de spreker aldus voort:

„Von ihm stammt keine Nachricht über seine Kindheitsgeschichte und genug Grund ist vorhanden, dass auch seine Mutter, wie während seines Lebens, so nach seinem Heimgang keine Kunde darüber gegeben hat. Eine sinnbildlich geschichtliche Einkleidung tief Christlicher Wahrheit werden wir in diesen Erzählungen des Matthäus und Lukas haben, immer tief ansprechend, wenn wir sie von dieser Seite auffassen, zur Schaale ohne Kern werdend, wenn wir meinen, sie enthüllen uns in Einzelheiten die geschichtlichen Vorgänge der geheimnisvoll wirkenden, schöpferischen Liebe Gottes. Darum die Hauptapostel Johannes, Petrus, Paulus, sie bringen das ganze, volle Evangelium, ohne dieser Einkleidung in Betreff der Geburt Jesu zu bedürfen. Und doch spricht Johannes sich darüber aus..... in dem kurzen Wort unseres Textes ist das alles zusammengefasst und es wird damit auf die Frage: „Wer ist uns in Jesu von Nazareth geboren?" treffend geantwortet."

Men ziet het: wat de historisch-kritische vragen betreft is Tubingen niet geraadpleegd. Dat zulks verzuimd is blijkt niet enkel hier, maar in iedere preek bijna van de beide bundels. De 4de Evangelist is zonder tegenspraak overal de Hauptapostel Johannes, terwijl Mattheus en Lukas zich vrijheden moeten laten welgevallen, waartegen wij ernstig bezwaar aanteekenen, zoolang het blijft bij dit wegen met tweeërlei gewicht. Dat Thomas in dit opzicht niet van opinie is veranderd sedert de uitgave

van den eersten bundel bevreemdt ons minder; wij schrijven het gereedelijk toe aan zijn reeds te ver gevorderden leeftijd, die hem niet vergunde zekere lievelingsgedachten te laten varen, te minder omdat hij zich meer op practisch gebied bewoog dan op dat der theologische studiën. Maar..... de werken van Baur datéren van vóór 1864. Heeft Thomas ze niet gelezen? Heeft hij ze beneden zijn aandacht gerekend? Uit politiek heeft hij ze vast niet geignoreerd. Maar geignoreerd heeft hij ze toch, met eene inderdaad merkwaardige naiviteit. Nergens in deze preken, ook maar een zweem van twijfel aan de zekerheid zijner eigene bijbelbeschouwing, nergens ook maar een schaduw van polemiek tegen Tubingen! Wat beteekent dit kalm ignoreren bij een man, die toch waarlijk noch te traag, noch te hooghartig noch te laf is om kennis te nemen van hetgeen de meester der historische kritiek heeft geleverd?

„Unser Volk wird vom Ausland gern halb lobend, halb spöttelnd ein Volk der Idealisten und Denker genannt. O lasst es uns im rechten Sinne ganz sein, ganz werden..... Nur hinein mit der ganzen Kraft des sinnenden und denkenden Geistes in die ewigen Ideën der göttlichen Weltordnung, der heiligen, versöhnenden und erlösenden Gottesgnade in Christo, der Gemeinschaft mit Gott durch den Glauben an den, in dem der Menschheit hohes Urbild und Vorbild uns leuchtet, damit aus solcher Versenkung immer reiner und kräftiger unsere Glaubensgerechtigkeit emportauche."

Deze wijdsche zinsnede heeft de heer Thomas zeker niet uitgesproken in het besef dat de Schleiermachersche Christologie sedert geruimen tijd overhoop ligt; integendeel hij schijnt in den gelukkigen waan te verkeeren dat onze tijdgenooten nog altijd in deze tale Kanaäns spreken, of dat zij haar althans verstaan. Hierin bedriegt hij zich. Welligt verstaat men dit alles in het Protestantenverein, maar op de straten van Berlijn is dit dialect sedert lang uitgestorven. Waarom heeft Thomas zich niet bijtijds ontnuchterd bij Baur en Strauss? Zijn kanselwelsprekendheid zou er alligt door gewonnen hebben aan natuurlijkheid van toon en taal. Of zou het gewaagd zijn uit de aangehaalde zinsnede af te leiden, dat, voor het bewustzijn van Thomas inderdaad alles wat de theologische en kerkelijke wereld aan groote gestalten oplevert verduisterd wordt door de éène schitterende figuur van zijn meester Schleiermacher? Nu kan hij niet anders meer den-

ken over godsdienst en theologie en kerk dan altijd in den vorm welken de meester heeft gereed gemaakt. Zijn denken wordt nadenken — het zij zoo — maar in onzen tijd is er toch nog wel wat anders na te denken dan altijd weder de gedachten van den grooten Schleiermacher. Waarlijk het is te hopen dat de liberale kerkelijke beweging in Duitschland niet ontaardt in zoodanige geniecultus, als waarvan Thomas ons hier en daar een al te duidelijken voorsmaak geeft.

Ook in den vorm zijner preken herinnert Thomas ons zeer sterk aan den veelgenoemden grooten theoloog. „Für's Lesen," zegt Biedermann van diens preken, „sind sie bei aller Fülle des Gehaltes oft zu wenig ergreifend;" dat geldt ook van deze toespraken; maar misschien evenzeer het volgende: „Von dem mündlichen Vortrag bezeugen Alle, die ihn gehört, dass dieser einen unauslöschlichen Eindruck van höherer Weihe hervorgerufen hat." Het is mogelijk; kanselredenen mogen niet beoordeeld worden alleen naar den indruk dien zij bij het lezen maken. En gaarne willen wij aannemen dat deze preken aanmerkelijk zullen gewonnen hebben bij het uitspreken. Aan gedachte, aan diepte ontbreekt het ze niet. Maar dikwijls missen wij in den stijl de gewenschte levendigheid, waartoe misschien bijdraagt het „Ungelenkige" wat de dispositie meestal aankleeft. Het is alsof Thomas zijne verdeeling soms alleen uitdenkt, om het zich eens recht moeilijk te maken en bij voorbaat alle zijsprongen van vernuft of verbeelding te voorkomen. Als hij b. v. den tekst Lukas XVII: 12—19 behandelt, kondigt hij na zijne inleiding aan, dat hij spreken zal over de dankbaarheid, in „ihrer Veranlassung, in ihrem Wesen, in ihrer Seltenheit, in ihrem Segen. Een toespraak over Jakobus III: 13—17 begint hij met de beantwoording der vraag; Was das eigentliche Wesen der Weisheit sei? Ik moet bekennen dat een dergelijke annonce mij min of meer doet huiveren bij den aanhef van hetgeen een stichtelijk woord zal moeten heeten. Misschien komt het van mijn vreemdelingschap, dat ik deze eigenaardigheden van het volk der Idealisten und Denker niet op den rechten prijs weet te schatten. Intusschen waardeer ik zeer de virtuositeit waarmede Thomas zich weet te kwijten van de ondankbare taak, die hij zich door soortgelijke dispositiën vrijwillig pleegt op te leggen. Hij misleidt zijn hoorders niet, gelijk zoovelen plegen, die na het plechtig voordragen van een veelbelovende schets terstond over andere

dingen beginnen te redekavelen; Thomas houdt voet bij stuk en wat hij belooft dat geeft hij.

Ook meene men niet dat hij zich steeds of bij voorkeur beweegt in een wereld van abstracties. Hij doet het somtijds; toch munten vele reden uit door een rijkdom van practische wenken en waar hij buiten het gedrang blijft van de Schleiermachersche Christologie doet hij menigen flkschen greep in het volle menschenleven. Naar onzen smaak klinkt zijn taal wel somtijds wat onnoodig zalvend — wanneer hij b. v. een preek houdt over de Leutseligkeit unseres Erlösers volgens Joh. I: 14 en later naar Lukas IV: 16—30 den Verlosser beschouwt in seiner Holdseligkeit, dan ook hierin is hij zijnen meester trouw, van wien men immers zegt, dat hij den Hernhutter nooit geheel heeft uitgeschud?

Dat Thomas zijne nationaliteit niet heeft uitgeschud is zeker. Er klopt een warm vaderlandslievend hart in dezen prediker. In menige toespraak, vooral van het aanhangsel, komt dit uit. Trouwens het Duitsche patriotisme is aanmerkelijk in warmte toegenomen sedert de gebeurtenissen van 1866. Ook daaraan heeft Schleiermacher het te danken, dat zijn naam weder een eereplaats verkreeg in veler herinnering. In de dagen van Duitschlands herstelling, in den zoogenaamden vrijheidsoorlog toch, blonk hij door zijn geestdrift uit en het was alleen zijn ouderdom en ligchaamszwakte die hem verhinderde, mede uit te trekken. Thomas heeft in zijne gedachtenisrede op den slag van Grossbeeren daaromtrent eene piquante bizonderheid meêgedeeld.

„Während so, zegt hij, in der Nähe Berlins die Schlacht geschlagen wurde, standen am Kreuzberge bei einer Art aufgeworfener Schanze neben andern Männern auch die Vertreter der Wissenschaft, Schleiermacher, Fichte und anderen, mit grossen Lanzen bewaffnet. Meine Geliebte, wäre das Heer geschlagen worden weder jene Erdarbeiten noch die Lanzen in den Händen der trefflichen Männer hätten den siegreichen Feind auch nur auf Minuten das Eindringen in unsere Stadt streitig gemacht. Und doch..... als Werkzeuge Gottes haben sie, wie mit ihrem Werk so mit diesem, ich möchte fast sagen sinnbildlichen Handeln das heilige Feuer im Volke geschürt" enz.

Het voorbeeld van dien grooten spiesdrager, die zeker door den Spiessbürger nooit zal begrepen worden, heeft ook bij Thomas

het heilige vuur der vaderlandsliefde doen ontvlammen in de dagen van den grooten worstelstrijd met Oostenrijk. Maar ook reeds vroeger gaf hij in zijne toespraken teekenen van een warm patriotisme. Leerzaam is het daar in de elkaar opvolgende preken de ontwikkeling zijner politieke denkbeelden te volgen, als hij eerst in het conflict partij trekt voor de kamer, het koningsschap von Gottes Gnade als onbijbelsch afwijst en later na Königgrätz met de nationaal-liberalen den roem der pruissische wapenen verkondigt en de partijen aanmaant zich met elkâar ter wille van Duitschlands heil te verzoenen. Wanneer hij daarbij over de gesneuvelden zijn: dulce et decorum est pro patriâ mori uitspreekt en de geannexeerde Duitschers gelukkig prijst, al vindt hij het natuurlijk, dat zij hun geluk nog niet aanstonds vermogen te waarderen, dan komt ons de vraag op de lippen of het goed is deze dingen aldus van den christelijken kansel te verkondigen? Is het „bed van eer" een evangelisch onderwerp? Behooren inlijvingen van veroverde staten tot die gebeurtenissen waarin een man des vredes een officieel welbehagen heeft? Misschien ben ik, ofschoon behoorende tot het Ausland, te veel idealist om mij neêr te leggen bij zekere faits accomplis? Maar hoe dit zij, naast deze vraag staat de betuiging, dat het patriotisme waar het door Thomas is bezield eene zeer verheven zijde heeft. Hij is een warm, trouw vriend zijns volks, een wakker verdediger der vrijheid, een onbaatzuchtig kampioen van het recht. Met zijn bezielde taal wil hij de edelste aandoeningen zijner toehoorders wekken en nooit verlaagt hij zich tot het bezigen der vleitaal, die in den mond der hofpredikers bestorven ligt. Een enkele maal ontsnapt hem eene uitdrukking als: Allerhöchster Herr sprekende van den koning, hochherrliche Männer, sprekende van de pruissische generaals, eens stuitten wij zelfs op de smakelooze frase: „So wurde es ihm dann zum heiligen Bedürfniss als König in höchsteigener Person zum Vertrauen, Muth und Ausdauer zu ermahnen," maar dit zijn lapsus calami, het hart van Thomas weet niets van de slaafsheid die deze woorden ademen. Uit zijn doen en spreken is genoegzaam gebleken, dat hij is een man, onafhankelijk van karakter boven velen. Van den vrijen en vromen geest, in welks kracht Schleiermacher heeft geprofeteerd, is een goed deel op dezen discipel neërgedaald. En als het programma en de Christologie van Schleiermacher reeds tot de geschiedenis zullen be-

hooren, zal immer die geest nog voor den bloei en het leven der kerk onmisbaar zijn, gelijk hij heden is. Daarom danken wij den predikant Thomas, die ons in deze beide bundels het teeken schonk waaraan wij herkennen, dat die geest niet is uitgebluscht.

W. F. LOMAN.

LITERARISCH OVERZICHT.

De Amsterdamsche boekhandelaar Frederik Muller heeft zijne talrijke aanspraken op de hulde der geleerde wereld wederom met eene vermeerderd door de uitgave van een geschrift van prof. Schaarschmidt te Bonn, getiteld: BENEDICTI DE SPINOZA »Korte verhandeling van God, de mensch en deszelfs welstand" *Tractatuli deperditi de Deo et homine ejusque felicitate versio belgica. Ad antiquissimi codicis fidem edidit et praefatus est* DE SPINOZAE PHILOSOPHIAE FONTIBUS Car. Schaarschmidt. *Cum Spinozae imagine chromolithographica.* Amsterdam apud Fredericum Muller, 1869, 135 bl.

Dat goed uitgevoerd gekleurd portret van Spinoza is de reden, waarom dit werk door Dr. Schaarschmidt is opgedragen aan H. M. onze koningin. Deze is bezitster van een oud portret van den wijsgeer, waarvan men zegt dat van der Spijk zelf, bij wien Spinoza in de laatste jaren zijns levens inwoonde, de vervaardiger is, en H. M. vergunde, dat naar deze schilderij de hier aangeboden lithographie werd gemaakt.

Wij hebben hier eigenlijk een hernieuwde uitgave van Spinoza's verhandeling. In 1862 gaf Dr. van Vloten bij den heer Muller, die het Tractaat gevonden had, een werk uit, onder den titel: *Ad Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia supplementum continens tractatum hucusque ineditum de deo et homine, tractatulum de Iride, epistolas nonnullas ineditas et ad eas vitamque philosophi collectanea.* Geen wonder dat zich de aandacht van velen op dit supplementum vestigde. Vooral Christ. Sigwart, Ad. Trendelenburg en Ric. Avenarius maakten het tot een onderwerp hunner studie. Men was echter niet ingenomen met de wijze waarop Dr. van Vloten zich van zijn taak had gekweten. Dr. Sigwart, wiens in 1866 verschenen geschrift: *Spinoza's neuentdecktes Tractat*, enz., door mij aangekondigd werd in dit Tijdschrift, I, 3, bl. 371, zeide over van Vloten's

editie: »So wie das Buch vorliegt, lässt es sehr viel zu wünschen übrig. Vor allem ist über das Verhältniss der beiden vom Herausgeber benützten Handschriften zu einander nur soviel gesagt, dass er »da und dort, wo die eine weniger klar gewesen, der andere gefolgt sei"; worauf sich diess bezieht, ob nur auf die Schriftzüge oder auf die Wörter und welche Differenzen des Textes vorhanden u. s. w. — darüber lässt uns van Vloten völlig im Dunkeln. Was aber. den mitgetheilten Text selbst und noch mehr die lateinische Uebersetzung betrifft, so finden sich der Incorrectheiten und groben Nachlässigkeiten so viele, dass eine zuverlässige und kritische Ausgabe dringend gewünscht werden muss." Met dit oordeel stemde dat van Ed. Boehmer en van A. van der Linde, in het Zeitschrift für Philosophie van Fichte, Ulrici en Wirth, volkomen overeen, en Schaarschmidt vond het, door zijne nauwkeurige collatie van de twee bestaande en door van Vloten gebruikte Codices, bevestigd. Hij staaft het met vele voorbeelden. De eene van deze Codices is in bezit van Dr. van der Linde te 's Hage en de andere van Mr. A. Bogaers te Rotterdam. Beiden gaven hun codex ten gebruike aan Prof. Schaarschmidt, en deze vond den heer Muller nu ook bereid tot een nieuwe, aan de eischen van tekstkritiek beter beantwoordende, editie van Spinoza's Tractaat. Het handschrift (A), dat in het bezit is van den heer Bogaers, heeft toebehoord aan den Amsterdamschen koffermaker Deurhof, tijdgenoot en discipel van Spinoza, terwijl dat van Dr. van der Linde (B) een afschrift is van het eerste, hetwelk een leerling van Deurhof de Amsterdamsche heelmeester Monnikhof vervaardigde. Spinoza zelf schreef altijd in het latijn, maar zijne geschriften werden ten spoedigste met zijn medeweten in 't Nederlandsch vertaald, ten behoeve van vrienden en leerlingen, die het latijn niet verstonden. Dit Tractaat, hetwelk voor het eerste ontwerp van de Ethica gehouden mag worden, ontleent hieraan zijne belangrijkheid, dat het door Spinoza in de jaren 1656—1661 geschreven en dus op vierentwintigjarigen leeftijd door hem begonnen is. Het behoort dus tot de vroegste vruchten van Spinoza's wijsgeerige studie, en doet de vraag ontstaan, of er ook iets uit blijkt aangaande de bronnen van het Spinozisme. Al blijkt ook weder uit dit Tractaat, dat Spinoza de philosophie van Descartes grondig heeft bestudeerd, er is toch te groot verschil tusschen beide wijsgeeren, om niet naar nog andere bronnen uit te zien. Wat, vooral sedert de verschijning van dit Tractaat, door Sigwart, Trendelenburg, Avenarius en Joël uit Bres-

lau is verricht doet ook Schaarschmidt; hij stelt een hoogst belangrijk onderzoek in naar de bronnen, waaruit Spinoza de hoofdtrekken van zijne philosophie zal ontleend hebben. Ik meen niet beter te kunnen doon, dan de conclusie waartoe de Bonn'sche hoogleeraar komt hier af te schrijven. »Finem disputandi facturus ut paucis comprehendam, quae de Spinozanae philosophiae fontibus atque inprimis de tractatuli hugus origine exposui, philosophum nostrum apparet primo institutione rabbinica, ut inprimis Morteirae usum, et eo modo litterarum Judaicae philosophiae subtilem notitiam nactum esse. Inde speculationis suae argumenta, quaestiones, propositum et cum maxime ethicam philosophandi rationem accepit, quam in tractatus de emendatione intellectus prooemio pulcherrimis verbis exhibet ac toto libello nostro, immo omnibus, quae deinceps scripsit servat, ut eam illius maxime propriam fuisse pateat. Et quum in Judaeorum philosophis essent, qui Dei a mundo differentiam, quam dualismum vocant, aut omnino aut ex parte aliqua tollere studerent, inter quos cabbalistas fuisse constat, creaturarum cum creatore intimam cognationem esse statuentes, — hos secutus Spinoza Deum rerum immanentem causam esse judicare coepit. Deinde in Jordani Brunonis scripta incidens ideam naturae divinae creatricis apud eum repperit, qua eum in tractatulo uti videmus ad intimam istam Dei cum mundo conjunctionem exprimendam, in qua tamquam speculationis in cardine ejus doctrina versatur. Interea vero Cartesii magni suae aetatis luminis imbutus praeceptis plurima hujus e metaphysica et psychologia placita et ipsam philosophandi methodum probavit probataque aut vindicavit sibi aut plus minusve immutando in suum usum quam maxime convertit; quo factum est ut ejus sectator fuisse censeretur. Attamen in gravissimis rebus ab eo differt et his ipsis cum Judaeorum philosophia congruit, quorum quidem orthodoxiam repudiavit, ingenium ipsum et mentem retinuit.

Leibnitz und Newton. *Ein Versuch über die Ursachen der Welt auf grundlage der positiven ergebnisse der Philosophie und der Naturforschung von Dr. Josef Durdik.* Halle C. E. M. Pfeffer, 1869, 72 bl. Deze schrijver bestrijdt de meening, dat in onzen leeftijd het eigenlijk gezegd philosopheeren, in den zin van onderzoek naar den werkelijken maar transcendentalen toestand en toedracht der dingen, ten ondergang zou bestemd zijn door de macht der hedendaagsche natuurwetenschap. Slechts is de philosophie als aprioristische me-

taphysica, die alleen uit het abstraheerende en logisch voortschrijdende denken haren inhoud zoowel als haren vorm put, door onzen leeftijd geoordeeld geworden. De natuurwetenschap zelve noodigt tot vernieuwd metaphysisch onderzoek uit; of liever zij zet zelve den voet op metaphysisch grondgebied, sedert zij atomen en dezer mechanisch en wettelijk geordende beweging als de grondslagen van de wereldverschijnsels onderstelt, en met de hypothese der bewegingen van atomen zoo gelukkig in hare verklaringen slaagt, dat men niet eens meer van hypothesen behoeft te spreken, maar van zekere feiten mag gewagen. De grondslagen eener bevredigende atomistiek vindt hij eensdeels bij Leibnitz, wiens monaden levende individuen zijn, die uit eigen kracht zich ontwikkelen, en anderendeels bij Newton, die, met zijn ontdekking van de algemeene wet der aantrekkingskracht, den grondslag legde voor de leer van den onderlingen samenhang aller atomen, die door wederkeerige inwerking geprikkeld uit eigen kracht zich ontwikkelen. Op die door Leibnitz en Newton gelegde en door de hedendaagsche natuurwetenschap gerechtvaardigde grondslagen moet de metaphysica haar gebouw optrekken, doch niet zonder getrouw gebruik van de blijvende uitkomsten, die het kriticisme, dat naar Kant genoemd wordt, voor zich met recht handhaaft. Dr. Durdik bestrijdt op bl. 27 met warmte de zucht tot systematiseeren in de philosophie. Verstaat men daaronder het ongeduld, dat aanstonds een afgerond en in al zijn deelen samenhangend stelsel begeert, dan zal niemand hem heden ten dage tegenspreken. Maar Durdik schijnt ook van iedere poging afkeerig te zijn, om, door een duidelijk geformuleerd programma van de stellingen die men betoogen wil en door hare duidelijk uitgedrukte groepeering, den lezer het overzicht gemakkelijk te maken, en zich zelven voor ter zake niet dienende uitweidingen en vermoeijende herhalingen te behoeden. Zijn geschrift, dat in 25 naamlooze paragrafen is ingedeeld, maakt den indruk van eene in schrift gestelde warme inprovisatie. Het heeft desniettemin de verdienste van de verschillende motieven tot voortgezet philosopheeren, die in onzen leeftijd ook door de natuurwetenschappen zelve worden aangebracht, in 't licht te stellen. In dit opzicht bewandelt Durdik denzelfden weg als Charles Levèque in zijn belangrijk opstel »La nouvelle philosophie de la Nature", geplaatst in de Revue des Deux Mondes van 1 Juni dezes jaars.

Terwijl er zoo, naast de mannen die zich in de resignatie van

het Positivisme bevredigd kunnen vinden, allerwege nog andere wijsgeerige naturen zijn, en, naar mij voorkomt, in toenemend aantal, welke aan de vernieuwde kweeking van eene omzichtige en bescheiden metaphysica arbeiden, die een Reaal-idealisme belooft te schenken, dat in de feiten van objectieve en subjectieve ervaring zijn wortels en zijn groeikracht heeft, zijn er nog weer anderen onder onze tijdgenooten, die *het Spiritisme* aanhangen en verdedigen. Wij ontvingen ter beoordeeling *Een Medium. Bijdrage tot de leer van het Spiritisme, door* ***, en *De Wedergeboorte, Bijdrage tot de leer van het Spiritisme, door* ***, *schrijver van een Medium*, Leiden, F. Hooiberg en Zoon 1869. Het Spiritisme is in de schatting zijner ernstige aanhangers een nieuwe wetenschap, die ongetwijfeld immer degelijker ontwikkeling en toenemende waardeering tegemoet gaat. In ieder geval komt het Spiritisme hierin met iedere andere wetenschap overeen, dat het allereerst een psychisch verschijnsel is, een groep van denkbeelden, ervaringen en overtuigingen in hoofd en hart van een groot aantal onzer medemenschen. Reeds als zoodanig verdient het onze belangstelling. Aangenomen voor een oogenblik, dat het Spiritisme een plaats mag innemen in de kategorie der achtingswaardige pogingen om verklaring en begrip te verwerven van de roeping en bestemming des menschen, dan behoort het tot de wijsgeerige stelsels. Uit dit oogpunt beschouwd moeten wij vragen naar de verhouding waarin het Spiritisme staat tot de Kantiaansche philosophie, met welke in onze eeuw iedere wijsgeerige zienswijze moet afrekenen, voordat zij hare stellingen kan gaan ontwikkelen. Het Positivisme wijst onverbiddelijker dan Kant zelf iedere poging af, hetzij die kome van de zijde der natuurwetenschappen hetzij van de zijde van psychologie en godsdienst, om het gebied van het phaenomenale te verlaten. Het Reaal-idealisme handhaaft het onderscheid tusschen het phaenomenon en het »ding an sich", maar ontwikkelt het Kriticisme verder bij het licht der sedert voortgeschreden physica en psychologie. Doch het Spiritisme ademt geheel buiten den met Kantiaansche beginsels bezwangerden dampkring van de hedendaagsche philosophie. Het laat gedachten in een menschelijk hoofd ontstaan, tot wier vorming de hersenen den prikkel uit de phaenomenale buitenwereld niet aanbrachten of den prikkel van de met het lichaam tot physiologische eenheid verbonden ziel niet ontvingen, maar welke gedachten zullen uitgaan van eenen zonder menschelijk lichaam levenden Geest. En die Geesten zijn niet alleen in het bezit van eene beweegkracht, die

blijkens de *hoorbare* verschijnsels welke men waarneemt, de lucht doet golven, ofschoon zij niet tot de krachten behoort, die in den aardschen natuursamenhang werkzaam leven, maar die Geesten stellen ook, met een Medium tot bloot lijdelijk werktuig, verstaanbare gedachten op het papier, ofschoon zij het werktuig voor menschelijke vorming en uiting van gedachten, de hersenen, niet bezitten. Men behoeft zich deze verhouding van het Spiritisme tot de stellingen der physiologische psychologie maar te binnen te brengen, om het ongeloof te verklaren, waarmede wij de gevolgtrekking aanhooren, die de Spiritisten uit de door hen waargenomen verschijnsels maken, dat onlichamelijke Geesten er de oorzaken van moeten zijn. Mijn ongeloof is echter niet de uiting van een gevestigde overtuiging omtrent de *onmogelijkheid* van den invloed eener Geestenwereld op onze menschenwereld,; mijn »ongeloof" is de exponent voor den graad van twijfel, dien ik ten aanzien van de werkelijkheid van zoodanigen invloed in mij omdraag. Al is men ongevoelig geworden voor de betoovering van indrukwekkende namen, dan onthoudt men zich toch van een beslissend oordeel en schort dat liever in den vorm van ernstigen twijfel, bij een vraag als die ons bezig houdt, voorshands op, wanneer men bedenkt dat Lessing, Kant, W. von Humbold, Lotze, Moritz Carrière haar voor een nog open vraag verklaarden. Deze weg wordt ook bewandeld door Dr. Perty, hoogleeraar te Bern, in zijn boek *Blicke in das verborgene Leben des Menschengeistes. Leipzig und Heidelberg* 1869. Motto: *Intellige ut credas.* De bovengenoemde brochuren van *** zijn blijkbaar door ernst en waarheidsliefde in de pen gegeven, maar er straalt geenerlei vertrouwdheid met de hedendaagsche physiologische psychologie in door. Op de bezwaren waardoor de hypothese, dat de waargenomen verschijnsels door een Geest zullen veroorzaakt zijn, gedrukt wordt heeft de schrijver dus geen acht geslagen, en hierdoor behelzen zijne mededeelingen niets wat ons verhindert om ze te rangschikken onder de verschijnsels van abnormaal zenuwleven verbonden met psychische uitingen, die deels tot 's menschen bewust en deels tot 'smenschen onbewust zieleleven behooren.

Maar dat werk van Prof. Perty verdient ten volle onze belangstelling. Niet voor het eerst beweegt Perty zich op dit terrein. Hij schreef ook *Die mystische Erscheinungen der menschlichen Natur*, en als Supplement op dit werk *Die Realität magischer Kräfte und Wirkungen des Menschen, gegen die Widersacher vertheidigt.* Voornamelijk heeft Dr. Perty met deze *Blicke in das verborgene Leben des*

Menschengeistes een schat van berichten willen mededeelen omtrent raadselachtige verschijnsels, als Visioenen, Nachtwandelingen, Daemonomanie, Spookverschijningen, Geestverschijningen, Magische werkingen uit de verte, enz. Hij acht het van belang, dat de anthropologie niets van dit alles zonder omzichtig onderzoek voorbij ga. »Erfahrungen für das Reich des Geistes zu sammlen, diese zu ordnen und auf allgemeine Gesichtspunkte zurückzuführen, muss vor der Hand unsere Aufgabe sein und der Zukunft überlassen bleiben, ob wir auf diesem Gebiete auch zu jener Sicherkeit des Begreifens gelangen können, welche andere Wisschenschaften in mancher Beziehung errungen haben." Hij is niet geneigd om al die vreemde verschijnsels zonder onderscheid uit den subjectieven toestand van hen aan wie zij te beurt vielen af te leiden. Zoo, ter verklaring van het feit, dat stervende wel eens op den tijd van hun sterven plotseling duidelijk gezien worden door plaatselijk verwijderde bekenden, acht hij het niet onmogelijk, dat de »magisch erregte Mensch" een beeld van zich zelven kunne voortbrengen op een verwijderde plaats. Doch ten aanzien van zijn doorgaande beschouwing zegt hij: Die Theorie, welche ich anderwärts über die sog. *Geistererscheinungen*, seien es nun die schon früher bekannten oder die in neuester Zeit durch das Tischrücken und Psychographiren bekannt gewordenen Formen, aufgestellt und zu erweisen gesucht habe, hat zum Hauptgrundsatz, dass die meisten derselben unwillkürliche Productionen der lebenden Menschen, der Seher und Seherinnen, der Medien, etc seien, vergleichbar den im Traume mit uns verkehrenden Persönlichkeiten, welche wir, obwohl sie durch die schöpferische Kraft unserer eigenen Phantasie erzeugt sind, doch für fremde, uns entgegentretende ansehen und nach den hier herschenden Gesetzen anzusehen gezwungen sind." Met deze theorie, als algemeene grondstelling, zullen wij ongetwijfeld wel het zekerst beveiligd zijn tegen de aanlokselen van het bijgeloof, waarvoor wij weten dat onuitroeibare aanknoopingspunten liggen in de menschelijke natuur. En al wagen wij ons nog niet aan een bepaald oordeel in die sommige gevallen, waarin een bloot psychologische verklaring ons schijnt te kort te schieten, dit geven wij toch gaarne toe, dat er »meer is in hemel en op aarde dan waarvan wij in onze philosophie droomen." Ik kan niet nalaten hier de schoone versen uit »die Weisheit der Brahmanen" van Rückert te laten volgen, waarmede Perty zijn boek besluit.

Unbillig klägst Du, zu wenig sei Dir kund
Der Dinge dieser Welt geheimnissreicher Grund.
Die nächsten Gründe nur der Dinge siehst Du nicht,
Den letzten höchsten Grund fühlst Du mit zuversicht.
Du fühlst, die Kette reicht von Gott zu Dir hernieder,
Nur in der Mitte siehst Du nicht die Mittelglieder.
Was braucht Du sie zu sehn? Du fühlst der Kette zug,
An der Dich durch die Welt Gott zieht, das ist genug.

Du fühlst, Du bist aus Gott, doch hast Du nicht vernommen,
Wie, wann, warum, wozu Du bist aus Ihm gekommen.
Ob Du von Ihm verbannt, ob von Ihm ausgesandt,
Ob ausgewandert bist, es ist Dir unbekannt.
Bist Du verbannt, so wird Er die Verbannung wenden,
Bist Du gesandt, so wird Er wieder Dich besenden,
Bist Du gewandert, wird die Wanderlust vergehn
Und Deine Heimath wirst Du freudig wiedersehn.

Was hat Dich Geist vermocht, aus Gott hervorzuwallen?
Er hat Dich nicht verbannt, Du bist nicht abgefallen.
Die Liebe nur hat Dich, die Liebe Dich vertrieben,
Er wollte, dass er Dich, dass Du Ihn könntest lieben.
Wärst Du nicht ausser Ihm, wie könnt'st Du suchen Ihn?
Wär' Er nicht ausser Dir, wie könnt' Er an Dich zieh'n?

F. W. B. v. B.

Liber Genesis. Textum Masoreticum accuratissime expressit, e fontibus Masorae varie illustravit, notis criticis confirmavit S. Baer. *Praefatus est edendi operis adjutor* F. Delitzsch (Lips. ¼ Thaler). Als een der beste kenners van de Masora staat sedert lang bekend de Joodsche geleerde S. Baer. Van de nauwkeurigheid zijner onderzoekingen getuigen o. a. zijne uitgave van de Psalmen (1861), zijne toevoegselen tot den commentaar van Delitzsch op den Psalter (1859—60) en zijne verhandeling over de Metheg in het *Archiv* van Merx. Thans ontvangen wij van hem eene editie van *Genesis*, de eerste die den Masoretischen tekst zuiver teruggeeft. De afwijkingen der vroegere uitgaven waren wel gering, maar toch niet zonder beteekenis. Aan den tekst zijn toegevoegd (p. 74—96) critische aanteekeningen en tabellen van varianten, Masoretische noten, opmerkingen enz. — Vindt deze uitgave een goed onthaal, dan zullen Baer en Delitzsch den Masoretischen tekst van het gansche O. Testament op dezelfde wijze laten afdrukken. De Baron Tauchnitz heeft zijne persen te hunner beschikking gesteld en al vast

deze uitgave van *Genesis* laten stereotypeeren, ten einde de drukfeilen, die mochten zijn overgebleven, allengs te kunnen verbeteren.

Onkelos und Peschittho. Studien über das Alter des Onkelos'schen Targums. Eine Habilitationsschrift von Dr. J. M. Schoenfelder, Chorvicar bei St. Cajetan (München, 16 Ngr.). Door vergelijking van een aantal plaatsen uit den Targum van Onkelos met de Syrische vertaling tracht de S. aan te toonen, dat de laatste van den eerste afhankelijk is. Dit zal blijken zoowel uit beider onderlinge overeenstemming, als uit de afwijkingen van den Syriër, welke laatste het bewijs leveren dat hij zich van zijn voorganger emancipeert. Door een en ander tracht de auteur — tegen Luzzatto, Geiger en anderen — waarschijnlijk te maken, dat de Targum van Onkelos omstreeks het begin onzer jaartelling geredigeerd is. — Zijne verzameling van voorbeelden heeft ongetwijfeld waarde. Doch zijn werk maakt niet den indruk van een onpartijdig onderzoek. Wat beteekent b. v. het hier en daar (S. 48, 55) uitgesproken vertrouwen, dat des schrijvers meening zich nader bevestigen zal, als men maar voortgaat met zoeken? Aan zulk een louter-subjectieve verwachting heeft de lezer niet veel.

Onder de commentaren, die ik ditmaal te vermelden heb, neme die van Roorda op Micha's profetieën, *honoris causâ*, de eerste plaats in. Het was den vrienden van den Hoogleeraar sedert lang niet onbekend, dat hij voornemens was, de verklaring van dien profeet, die hij voor vele jaren en in eene vroegere gedaante te Amsterdam had voorgedragen, in het licht te zenden. Aan dat voornemen is thans gevolg gegeven door de verschijning van den *Commentarius in Vaticinium Michae* auctore Tacone Roorda (Lugd. Bat. et Lipsiae, 1869 *f* 2,20). Laat mij bij deze gelegenheid mogen volstaan met de betuiging mijner blijdschap over deze hoogst belangrijke aanwinst onzer exegetische literatuur. Ik heb het boek gelezen, maar — ook niet meer dan gelezen. Vóórdat ik het òf opzettelijk beoordeel, òf ook uitvoerig poog te kenschetsen, wenschte ik het eerst te bestudeeren, met al de kalmte en den ernst, waarmede eene zoo rijpe vrucht van grammatische nauwkeurigheid en critische scherpzinnigheid moet worden bezien en getoetst. Dit ééne slechts mag ik nu reeds uitspreken, dat ons hier een tal van geheel nieuwe tekstverbeteringen en verklaringen wordt aangeboden, waarvan sommige door hare evidentie aanstonds onze toestemming afdwingen, terwijl

ze allen op nauwgezette toetsing aanspraak hebben. Naast de *Grammatica Hebraea* van den auteur — welker rijkdom in de talrijke hier voorkomende verwijzingen duidelijk aan het licht treedt — en als waardig »Seitenstück" daarvan, zal deze *Commentarius* voortleven, lang nadat menige andere verklaring van hetzelfde gedeelte des O. Testaments aan de vergetelheid is prijsgegeven.

Vaticinium Obadjae sec. textum hebr. et chald. Jonathae interpretationem ratione habita transl. Alex. comparatum et illustratum. Comment. crit. exeg. quam scripsit W. Seydel, Phil. Dr. (Dissert. inaug). (Lips., 1/2 Thaler). De auteur levert ons in dit zijn eerste geschrift eenige opmerkingen over den ouderdom der profetie van Obadja (waaromtrent hij met Ewald overeenstemt), eene Latijnsche vertaling van den hebr. en den chald. tekst, doch vooral (p. 12—62) een uitvoerigen commentaar op die beide teksten. Het geheel getuigt van groote vlijt. De invloed van Fleischer straalt hier en daar duidelijk door.

Aan de beide Schrijvers van den *Biblischer Commentar über das A. Testament* kan de lof niet worden ontzegd, dat zij al hunne krachten inspannen om hun arbeid te voltooien, en wel vooralsnog zonder de hulp van anderen in te roepen. De Commentaar van Delitzsch op Jesaja (in 1866 verschenen) beleefde dezer dagen eene *zweite, umgearbeitete Auflage* (Leipzig, 1869; 4 Thaler). Ongeveer gelijktijdig heeft de verklaring van *Daniël* door C. F. Keil het licht gezien (2 Thaler 4 Ngr.). Ter nauwernood mag van iemand onzer worden gevergd, dat hij dit boek ter hand neme met iets dat zweemt naar belangstelling en nieuwsgierigheid. Keil's denkbeelden over *Daniël* zijn uit zijne Inleiding in het O. Testament bekend en hebben sedert de verschijning van dat werk geene noemenswaardige verandering ondergaan. Als exegeet pleegt hij niets nieuws te leveren, maar zich te bepalen tot eene — dikwerf verstandige — keuze uit de reeds vroeger voorgedragen opvattingen, voorzoover deze op het door hem ingenomen standpunt in aanmerking kunnen komen. Zoo is het ook hier. Ik heb mij moeten bepalen tot het opslaan van enkele, bijzonder belangrijke plaatsen. Geen enkel der bekende bezwaren tegen de kerkelijke opvatting van het boek *Daniël* is door Keil uit den weg geruimd. Zoo wordt (S. 87) de geringheid van het tweede wereldrijk in vergelijking met het eerste (*Dan.* II: 39) weggeredeneerd, omdat nl. de Medo-perzische monarchie niet geringer, veeleer grooter en machtiger dan de Chaldeeuwsche geweest is. Ook in den *excursus* over de vier

wereldrijken (S. 205—225) worden deze en andere moeilijkheden niet opgelost, terwijl omgekeerd tegen de nieuwere opvatting van *Dan*. II en VII allerlei bedenkingen worden geopperd, die van misverstand getuigen of hoogstens op dezen en genen critischen uitlegger toepasselijk zijn. Zoo wordt S. 184 een triomfzang aangeheven over het onvermogen der moderne critiek om aan te toonen, dat de vervolging van Antiochus Epiphanes 3½ jaar heeft geduurd — alsof niet door zeer velen erkend werd, dat de schrijver, te midden van die vervolging levende, haar een duur van 3½ jaar heeft toegedacht, terwijl het bij de uitkomst bleek, dat reeds na 3 jaren de tempeldienst kon worden hervat. Keer op keer ontvangen wij van Keil (en van de druk geciteerde voorgangers Kranichfeld en Kliefoth) zoodanige slagen, waarvan wij niets voelen. — Merkwaardig blijft het in de hoogste mate, dat een man als Keil geene kans heeft gezien om de traditioneele opvatting van H. IX: 24—27 vol te houden. Het is zoo, wat hij ons daarvoor in de plaats geeft is de willekeur zelve: de genoemde verzen bevatten eene profetie van de lotgevallen des godsrijks tot aan het einde der dagen; de »week" is niet eene periode van 7 jaren, maar »eine symbolisch bestimte Periode von bemessener Dauer"; reeds aan het einde der 7de »week" verschijnt de Messias enz. enz. Dit alles is zóó ongerijmd, zóó zeer met den tekst in strijd, dat wij daarbij zeker niet gewonnen hebben. Doch als een treffend bewijs van de geheele onhoudbaarheid der traditioneele opvatting blijft deze afwijking zeer opmerkelijk.

Zur Einführung in das Buch Daniël von Dr. C. P. Caspari, Prof. der Theol. an der Universität Christiania (Leipzig 1869; ⅜ Thaler). De titel van dit boek heeft mij verleid om het te ontbieden. Ik meende, dat de nauwkeurige Caspari ons hier, wellicht belangrijke, bijdragen aanbood tot de inleiding in het boek *Daniël*. Het is mij thans gebleken, dat het een populair geschrift is, de omwerking van voorlezingen voor »geloovige christenen." Met weinige woorden verdient het evenwel in dit overzicht te worden vermeld. Niet omdat het over *Daniël* eenig nieuw licht verspreidt: het reproduceert eenvoudig de kerkelijke opvatting en ignoreert de critiek te eenen male. Maar omdat de eigenaardigheid der »geloovige" schriftbeschouwing daarin treffend aan het licht komt. Indien Prof. Caspari in den raad des Allerhoogsten had gezeten, hij zou zich niet met meer zelfvertrouwen kunnen uitlaten dan hij nu doet, inzonderheid in de 1ste afdeeling van zijn geschrift (Die Entstehung

des Buches Daniël, S. 1—57). Hij weet ons al de redenen op te geven, waarom de wonderen en de openbaringen van het boek Daniël toen en juist zoo moesten plaats hebben en waarom ze in den vorm, waarin wij ze thans bezitten, zijn opgeteekend. Gods ijver voor zijne gekrenkte eer was de grondoorzaak. Doch daarbij kwam zijne zorg voor het heil der heidenen, voor hunne voorbereiding op de toekomstige verlossing. Nog sloot zich daaraan Gods erbarmen met Israël, dat voor vertwijfeling moest worden bewaard. De schriftelijke opteekening wordt even nauwkeurig gemotiveerd. — Het valt ons allengs zwaarder, zulk een zelfvertrouwen te begrijpen. Kan een geleerd man, na het midden der 19de eeuw, deze dingen neerschrijven, zonder zich één oogenblik af te vragen, of hij niet bezig is te phantaseeren? Het schijnt wel; nergens althans openbaart Caspari eenig spoor van aarzeling. Ook in de beide volgende afdeelingen (*Das Leben und die Persönlichkeit Daniël's*, S. 58—103; *Der Inhalt und innere Zusammenhang des B. Daniël*. S. 104—179) gaat hij rustig en kalm zijnen weg. Meer verwonderlijk dan benijdenswaardig!

Bunsen's *Bibelwerk für die Gemeinde* nadert thans inderdaad zijne voltooiing. Laatstelijk heeft het 7de deel het licht gezien, het 3de deel van de tweede afdeeling of van de *Bibelurkunden*. Het is bewerkt onder toezicht van en door Prof. Holtzmann en bevat: *Die apokryphischen Bücher*. Aan de vertaling van die boeken, met korte aanteekeningen, gaat vooraf eene breede inleiding, behelzende de geschiedenis van het Joodsche volk van Alexander den Groote tot de geboorte van Jezus (S. 1—139), waarbij nog als aanhangsels behooren: eene chronologische tabel over hetzelfde tijdvak en genealogieën van de Zadokieten, de Hasmoneërs en Herodes. Geene andere Apocriefen zijn opgenomen dan die in den Lutherschen bijbel plegen voor te komen. Alleenlijk zijn ten slotte enkele proeven uit het boek Henoch medegedeeld. — Voor eene degelijke bewerking staat ons de naam van Holtzmann borg. De inleiding komt, gelijk te verwachten was, grootendeels overeen met de daaraan beantwoordende eerste helft van Holtzmann's *Gesch. des Judenthums und der Entstehung des Christenthums*, waarop vroeger de aandacht werd gevestigd (*Theol. Tijdschrift* I: 624 v.). Toch ontbreekt het niet aan wijzigingen in het daar gestelde en is het geheel opnieuw bewerkt met het oog op de behoeften der lezers van het *Bibelwerk*.

Wij hebben thans nog alleen het 6de deel van het geheele werk, het 2de van de *Bibelurkunden*, te wachten. Daarin zal worden op-

genomen de historische verklaring van de *Prophetae posteriores* en de *Hagiographa*. Bedrieg ik mij niet, dan heeft zich Kamphausen met de bewerking van dit deel belast.

Alttestamentliche Theologie. Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwickelungsstufe. Dargestellt von Dr. Hermann Schultz, Prof. der Theol. zu Basel. I Band (Frankfurt a/M. 1869; 2⅓ Thaler). Het ware ongepast en jegens den Schrijver onbillijk, dit werk nu reeds te beoordeelen. De tijd daarvoor zal eerst dan zijn aangebroken, wanneer ook het 2de en laatste deel — van geringer omvang dan het 1ste — het licht zal hebben gezien. Voorshands wensch ik mij dus te bepalen tot eene korte karakteristiek van het boek, dat in elk geval de aandacht van de vrienden der oudtestamentische studiën in hooge mate verdient. Wij ontvangen hier dan in de eerste plaats eene *Einleitung*, en wel »in die biblische Theologie überhaupt" (S. 1—45) en »in die alttestamentliche Theologie besonders" (S. 45—85). Uit Cap. VI dier inleiding blijkt, dat de auteur de historische ontwikkeling van den godsdienst des O. Testaments in drie perioden zal behandelen. Het zijn de perioden 1°. van het Mozaïsme, loopende tot het jaar 800 v. Chr.; 2°. van het profetisme, dat den Moz. godsdienst vergeestelijkte en den weg baande voor het christendom; zij loopt tot Ezra en Nehemia; 3°. van het Levietisme, van Ezra af tot de eerste Hasmoneën d. i. tot het einde van Israëls productiviteit op godsdienstig gebied. Reeds dit 3de tijdvak behandelt de auteur »anhangweise", daar z. i. Israëls godsdienst in het 2de zijne volledige ontwikkeling bereikte. De tijd tusschen 150 v. Chr. en het optreden van Jezus moet volgens hem in de inleiding tot de nieuwtestamentische theologie worden beschreven.

In dit eerste deel wordt (S. 86—480) het Mozaïsme geschetst, en wel zóó, dat eerst op »die religiösen Grundthatsachen dieser Zeit" (S. 86—258), daarna op »die religiösen und sittlichen Anschauungen dieser Zeit" (S. 259—480) de aandacht wordt gevestigd. De inhoud van deze beide afdeelingen hangt natuurlijk af van de uitkomst der onderzoekingen des Schrijvers over de bronnen, die hij dan ook in Cap. VIII (S. 86—95) blootlegt. Daaruit blijkt, dat hij, in het algemeen gesproken, met Ewald overeenstemt. Tot den Mozaïschen tijd brengt hij den Decalogus en nog enkele andere kleine stukken van den Pentateuch. Uit de Richteren-periode worden afgeleid *Richt.* V, *Exod.* XV: 2—18 enz., voorts eenige verhalen in Exodus, b. v. H. XIX: 3—XXIV: 11 (later overgewerkt), in

Numeri b. v. H. XX: 14—21; XXI: 14 verv. 27 verv. enz. De elohistische verhalen in Genesis en de volgende boeken brengt hij tot den leeftijd van Samuel; zoo ook de priesterlijke wetten in Exodus en Leviticus; het gevoelen van Graf over haren na-exilischen oorsprong wordt verworpen. Aan David worden toegekend eenige psalmen, met name *Ps.* III, IV, VII, VIII, XI, XVIII, XIX: 1—7, XXIV, XXIX, LX: 7—12. Tot de periode tusschen David's dood en het jaar 800 v. Chr. behooren, om het kort uit te drukken, de Jahvist en de zgn. tweede Elohist in Genesis en de eerste hoofdstukken van Exodus; Schultz is geneigd, den eerstgenoemde tot een tijdgenoot van Salomo te maken en houdt den laatste voor jonger. Men bemerkt zonder mooite dat deze resultaten, waar ze van Ewald afwijken, gewoonlijk iets meer conservatief zijn.

Hoe de Schrijver over die bronnen denkt, bepaaldelijk over het historische karakter van de verhalen, heeft hij in zijne *Einleitung* uiteengezet, inzonderheid in Cap. III: *schriftstellerische Formen in diesen Quellenschriften*. Daar wordt o. a. erkend (S. 30—45), dat de oorkonden der »Offenbarungsreligion" ook sagen en mythen bevatten, en wel niet slechts in *Gen.* I—XI, maar ook in de verhalen over de patriarchale en nog latere tijden.

De behandeling van het Mozaïsme is deze. Eerst wordt in Cap. IX—XII de godsdienstige ontwikkeling verhaald. Daarna wordt in Cap. XIII—XV gewezen op »die religiösen Gestalten in dieser Zeit", op de profeten, op de Nazireërs, priesters en Levieten, op den theocratischen koning; in Cap. XVI—XVIII op de godsdienstige inrichtingen van dit tijdvak (heilige plaatsen, tijden, handelingen). Hiermede is de behandeling van »die religiösen Grundthatsachen" ten einde. In de Tweede Afdeeling worden eerst »die Voraussetzungen des Heils" beschreven; daarna »die Gegenwart des Heils;" eindelijk »die Zukunft des Heils."

Het is bekend, dat de steller van dit Overzicht in de chronologische rangschikking der bronnen van Dr. Schultz tamelijk ver afwijkt. Daaruit volgt aanstonds een evenredig verschil in de opvatting van de religieuse ontwikkeling zelve, dat zich vooral in de beschouwing van het eerste en van het derde tijdvak moet openbaren. Wellicht kan het zijne nuttigheid hebben, de aan beide zijden verkregen resultaten opzettelijk te vergelijken. Doch daarmede moet worden gewacht tot dat deze *Alttestamentliche Theologie* en des stellers *Godsdienst van Israël* voltooid zijn. Reeds nu valt in het oog, dat het standpunt van Schultz zich aan mij niet anders

kan voordoen dan als een tijdelijk rustpunt, eene station ongeveer op de helft van den weg gelegen. Doch — en dit is de hoofdzaak — het recht der critische behandeling van het O. Testament wordt door Schultz erkend. In weerwil van de aarzeling en al te groote behoedzaamheid, die ik bij hem meen op te merken, valt uit zijn boek veel te leeren.

Het eerste deel van het *Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A. T.* is thans door de uitgave van de 4[de] aflevering voltooid. Deze bevat 1. den Perzischen tekst en de vertaling (door H. Zotenberg) van eene apocriefe »geschiedenis van Daniël"; 2. eene verhandeling van Prof. Siegfried over den invloed van Raschi op Nicolaus van Lira en Luther. Voorts leverden Th. Nöldeke een paar grammatische bijdragen; Dr. R. Schröter aanteekeningen op *Deut.* XXXII: 26: *Richt.* V: 15; Vaihinger opmerkingen over 2 *Kon.* XXII: 1; *Jes.* VI: 10; XI: 11—13; *Ezech.* XLV: 11; *Am.* V: 18—27 en den leeftijd van Obadja. Aan deze laatste opmerkingen gaat nog vooraf een opstel van K. H. Graf, *die sogenannte Grundschrift des Pentateuchs* — waarop ik weldra, in eene der volgende *Critische Bijdragen*, de aandacht der lezers van dit tijdschrift hoop te vestigen. Het is, helaas! de laatste arbeid, waarvoor wij Graf te danken hebben. Tot groote schade der wetenschap is deze verdienstelijke geleerde den 16[den] Juli l.l. te Meissen overleden.

Van Geiger's *Jüdische Zeitschrift* hebben sedert mijne laatste aankondiging twee nieuwe afleveringen het licht gezien. De éénе (Band VII: 2) bevat eene verhandeling van Landsberger, over den (heidenschen) oorsprong van het gebruik, dat het sluiten van een huwelijk tusschen Paschen en Pinksteren verbiedt (S. 81 ff.), en verder bijdragen van den Redacteur, als: een opstel over de critische behandeling van het O. T., inzonderheid van de historische boeken, naar aanleiding van Hausrath's *Aufsätze* en Nöldeke's *Alttestamentliche Litteratur*, met wier vrije methode G. geheel instemt, hoewel hij ten aanzien van sommige hunner resultaten bezwaren heeft; verder eene verhandeling over »Apokryphen zweiter Ordnung" t. w. over het 4[de] boek der Makkabeën (ed. Freudenthal, hierboven bl. 345) en de *Testamenta XII Patriacharum* (ed. Sinker); over het joodsch-christelijk karakter van de laatste maakt G. opmerkingen, die mij toeschijnen de aandacht in hooge mate te verdienen. Nog bevat deze aflevering recensiën, o. a. van J. Fürst, *der Kanon des A. T.*; van de uitgave der Rabbijnsche commentaren op Job door

Schwarz; van Bodek, *Rabbi und Antonin.* — De volgende aflevering (Band VII: 3) is geheel van de hand des Redacteurs. Wij vinden daarin, behalve stukken die ons minder aangaan, aanteekeningen op *Exod.* XXXIV: 19; bij M. Megillah 4, 9 in verband met *Lev.* XVIII: 21; over de Zaddikîm in de oudste gebeden; over Judas zoon van Sariphaeus (Josephus *A. J.* XVII: 6 § 2—4); voorts recentiën en beschouwingen over de gebeurtenissen van den dag.

Van het *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* hebben sedert de laatste opgave drie afleveringen het licht gezien (Band XXIII Lief. 1—3). Daarin komen verhandelingen voor, die de aandacht van den beoefenaar der godsdienstwetenschap niet mogen ontgaan. Ik vestig die bepaaldelijk op J. Oppert, *die bibl. Chronologie festgestellt nach den Assyrischen Keilschriften* (S. 134 ff.; Salomo's dood valt in 978; Samaria's verovering in 721; Jeruzalem's verwoesting in 588 v. Chr.); H. Kern, *zur Erklärung der altpersischen Keilinschriften* (S. 212 ff.); O. Blau, *Etwas über das Manna* (S. 275 ff.); E. Schrader, *die Basis der Entzifferung der assyrisch-babylonischen Keilinschriften* (S. 337; eene zeer belangrijke verhandeling, waarin de methode en de resultaten der Assyriologen aan een streng onderzoek worden onderworpen, met deze bevredigende uitkomst, dat hunne ontcijfering der spijkeropschriften blijkt op vaste basis te rusten en, mits met bedachtzaamheid voortgezet, voor het vervolg de beste resultaten te beloven); V. von Strauss, *Das vierzehnte Kapitel des Tao-te-king von Lao-tsè* (S. 473 ff.)

De bekroonde verhandeling van Carl Ehrt, *Abfassungszeit und Abschluss des Psalters zur Prüfung der Frage nach Makkabäerpsalmen hist. krit. untersucht* (Leipzig, 1 Thaler) vordert uitvoeriger bespreking dan haar ditmaal in het Literarisch Overzicht zou kunnen ten deel vallen. Zij blijft dus bewaard tot eene volgende aflevering.

11 October 1869. A. K.

Het lang aangekondigde en met verlangen te gemoet geziene eerste deel van Max Müller's vertaling van het Rig-veda-Sanhita, is eindelijk verschenen onder den titel van: *The sacred hymns of the Brahmans translated and explained. Vol. I. Hymns to the Maruts or the Storm-gods* (Londen bij Trübner & C°. 1869. *f* 8.15). De in dit keurig uitgevoerde deel vertaalde zangen zijn niet meer dan 12

in getal, hetgeen vergeleken met het aantal hymnen van het eerste Mandala (191), om nog van den ganschen Rig-veda te zwijgen, niet veel is. Maar het is ook de eerste maal dat een overzetting van vedische hymnen zoo uitvoerig en nauwkeurig wordt gerechtvaardigd en toegelicht als hier geschiedt. Daarom ook noemt Müller zijn vertaling van den Rig-veda de eerste, omdat hij met vertaling niet bedoelt een eenvoudig wedergeven in Engelsch, Fransch of Duitsch, maar *a full account of the reasons which justify the translator in assigning such a power to such a word, and such a meaning to such a sentence* (bl. XV). Een ware ontcijfering wil hij geven, zooals Burnouf met een zeer klein gedeelte van den Yaçna gedaan heeft, en hij belooft dus geen volledige vertaling van den oudsten der Veda's, maar poogt slechts den grondslag te leggen waarop deze eens zal kunnen worden gebouwd. Inderdaad kan de moeielijkheid van het overzetten der vedische hymnen niet licht worden geteld. Müller verklaart, dat, al verstaan wij ieder woord van een volzin, de gedachtengang dikwijls nog niet kan worden gevat. Daarom moet hier met de grootste voorzichtigheid en bedaardheid worden voortgeschreden. Intusschen houdt Müller zich niet onwetend van de reeds bestaande vertalingen, en hij spreekt van hen die ze openbaar maakten met de hoogste achting. Maar zij zijn, gelijk ieder weet, òf geheel iets anders dan hier gegeven wordt, òf onvolledig, òf niet te vertrouwen. Het eerste geldt van Wilson's vertaling, die niets anders is dan een engelsche overzetting van Sâyana's vertaling van den Rik. Het tweede is toepasselijk op Benfey's in vele opzichten voortreffelijke vertaling van het eerste Mandala, die slechts van eenige korte aanteekeningen voorzien is. Het laatste eindelijk treft het werk van Langlois. Ook Sâyana's vertaling, hoewel Müller betuigt daaraan veel te danken te hebben, is hoogstgebrekkig, en liet hem, waar het moeilijke plaatsen gold, geheel in den steek. Dat maakt deze eerste proeve van ontcijfering, om ons aan Müller's eigen woord te houden, al omvat zij dan ook slechts weinige hymnen, zulk een gewichtige verschijning. Hoewel wij niet geneigd zijn met den geleerden schrijver den Veda voor het oudste boek van de wereld te houden, een eer die aan de heilige schriften der Egyptenaars toekomt, zijn belangrijkheid zullen wij niet loochenen, en als de oudste oorkonde van ons eigen ras heeft hij voor ons, ook uit godsdienstig oogpunt beschouwd, een bijzonder gewicht.

Müller heeft zijn vertaling, omdat hij geen volledige overzetting

beoogde, naar de godheden gerangschikt, en handelt eerst over de hymnen aan de Maruts. Zij zijn niet de belangrijkste goden van den Veda, en wij kunnen niet ontveinzen dat wij de lofzangen aan een gewichtiger godheid toegeheiligd, liever aan deze hadden zien voorafgaan. Evenwel, de mythologische voorstelling van deze goddelijke wezens wordt door den grooten Linguist in verband gebracht met die van andere, in de hierarchie hooger staande goden, zoodat we ook in dit deel een leerrijke bijdrage tot de algemeene kennis van den vedischen godsdienst begroeten. Zoo wordt bijvoorbeeld aan Aditi, de oneindige, de godin van 't Oosten, de moeder der groote goden, een uitvoerige aanteekening gewijd (blz. 230—251), en worden Indra, Rudra, Vishnu, goden met de Maruts zeer nauw verbonden, niet vergeten. De Maruts zijn kinderen van Rudra, die hij teelde met Priçni, de koe, gewoonlijk voor de godin der aarde gehouden, 1, 64, 12; 1, 85, 1. 2. 3; 2, 34, 2. Jongens van Rudra, ook wel Rudra's heeten zij, 1, 64, 2; 1, 39, 7; 1; 85, 2. Doch zij worden ook als zonen, als jongens van Dyu, den hemelgod, beschouwd. Het is dus zeker niet onjuist hen met Müller de stormgoden te noemen. Oorspronkelijk zijn zij manifestaties, werkingen van den hemelgod in 't algemeen, en van den god van den onweershemel, den grooten stormgod, Rudra, in 't bijzonder, maar het is in de mythologiën zeer gewoon, dat de manifestaties der godheid zelven verpersoonlijkt, en als zoodanig worden aangebeden. In welke betrekking staan nu deze storm-goden, die niet eenvoudig met de winden vereenzelvigd mogen, tot den grooten Indra? Dat is een vraag, die ook de oude vedische zangers reeds bezighield. Rudra, de vader, de eenheid der Rudra's of Maruts, schijnt aanvankelijk een mededinger van Indra geweest te zijn, en door andere stammen te zijn aangebeden dan deze. Slechts noode konden de vereerders van Indra de Maruts als zijn helpers en bondgenooten in den grooten strijd tegen de machten der duisternis erkennen. Maar ten laatste werden zij toch in het stelsel toegelaten, waarvan Indra de opperste godheid is, en bekwamen zij naast dezen een plaats. Dat blijkt uit den merkwaardigen hymne 1, 165, die een gesprek tusschen Indra en de Maruts behelst. Met hoffelijke woorden naderen deze laatsten den machtigen hemelgod. Maar hij geeft hun te kennen, dat de heilige zangen en gebeden hem alleen behooren, en dat hij zichzelf genoegzaam is. Bescheiden antwoorden de Maruts, dat zij zich ten strijde hebben toegerust, en herinneren hem aan zijn gewoonte om samen met hen uit te trekken.

Doch Indra herinnert zich van die gewoonte niets; alléén heeft hij de regenslang Ahi gedood, alléén is hij verschrikkelijk, sterk, machtig, geen vijand kan hem ontsnappen. De Maruts houden aan. Zij beloven met dezelfde dapperheid als vroeger te kampen, en bidden hem dat hij hen nooit verstoote. Nog eens zegt Indra, dat hij Vritra door eigen macht versloeg en door zijn donderschicht de hemelsche wateren voor de menschen deed vloeien, zoodat hij hun bijstand niet behoeft. Dat erkennen de Maruts. »Niets," zeggen zij, »o machtige heer, is sterk voor u, niemand is bekend onder de goden, u gelijk." Met hem is geen mededinging mogelijk. Daarom doe hij wat gedaan moet worden. Zij houden niet verder aan. Deze lof behaagt Indra. Ik ben almachtig, zegt hij, de heer van alles wat ik nederwierp. Maar omdat zij hem zulk een schoone hulde hebben gebracht, wil hij hen niet afwijzen en neemt hij »om hun eigen wil" hun vriendschap aan. Dat deze hymne ons in het wezen van het vedische polytheïsme een diepen blik doet slaan, zal ik wel niet opzettelijk behoeven aan te toonen. Zelfs de polytheïst begon te gevoelen dat de aanbidding der mindere goden nevens den hoogsten, almachtigen hemelgod eenige rechtvaardiging behoefde, en om met gerust geweten zijn offers en zangen aan de eerstgenoemden te blijven brengen, legde hij die rechtvaardiging aan den koning der goden zelven in den mond.

Ik zou nog menige voor de godsdienstwetenschap belangrijke bladzijde uit Müller's werk kunnen aanhalen, zooals die over Vishnu, den zonnegod, als den vriend en helper van Indra, blz. 116 vg., over de geschiedenis van het woord *vrishan* (ἄρσην), het mannelijke, dat eindigde met een eigennaam te worden, bl. 121—135, of die waar de naam van Erôs wordt afgeleid van 't sanskr. *arushá*, de roode, dat 1, 6, 1 als een appellatief van de zon of het morgenlicht voorkomt, blz. 11, of eindelijk die waar geleerd wordt dat het heilige Ilion zijn verklaring vindt in het sanskr. *vîlú*, sterkte, en dat de strijd tegen Troje als de oude kamp tusschen licht en duisternis moet worden beschouwd, blz. 31, een opmerking trouwens reeds door Oscar Meyer in zijn *Quaestiones homericae* gemaakt. Maar ik mag de grenzen van een Literarisch Overzicht niet te buiten gaan en moet andere werken bespreken.

Het tweede deel van Albrecht Weber's *Indische Streifen*, dat onlangs verscheen (Berlijn, Nicolaische Verlagshand. 1869. Prijs *f* 5.70), is voor de godsdienstwetenschap niet zonder belang. Het bevat, naar

de uitdrukking van den schrijver zelf: *Kritisch-bibliographische Streifen auf dem Gebiete der indischen Philologie seit dem Jahre* 1849, met andere woorden een reeks van meerendeels korte aankondigingen van werken die het oude Indië betreffen, aankondigingen vroeger in de *Zeitschrift der Deutschen morgenl. Gesellschaft* en het *Literarische Centralblatt* verschenen. In een aanhangsel zijn Weber's bibliographische artikelen uit dezelfde tijdschriften, welke betrekking hebben op de eranische philologie, verzameld. Mag men ook meenen dat sommige korte recenzies, op zichzelf beschouwd, niet van zooveel gewicht zijn dat ze een herdruk verdienden, wij zouden ze hier ongaarne missen. Zonder die stukken ware dit belangrijke werk onvolledig en beantwoordde het niet aan zijn doel, namelijk om in zekeren zin een geschiedenis der sanskriet-filologie gedurende de jongste 20 jaren te geven. Nu zijn, met enkele uitzonderingen, de belangrijkste werken over dit onderwerp hier achtereenvolgens besproken, en wij bekomen zoo een beredeneerd overzicht van de letterkunde op dit gebied. De toon der beoordeelingen is overal waardig, en, men mag het met den schrijver eens zijn of niet, niemand zal hem den lof weigeren, dat hij steeds met de grootste onpartijdigheid en doorgaans met welwillendheid heeft geoordeeld. Met kennis van zaken, dat spreekt bij Weber van-zelf. Slechts een vijftiental artikelen is aan geschriften over Godsdienst en Mythologie en over het Buddhisme gewijd. Maar de godsdienst was in Indië zoo innig met het gansche leven samengeweven en beheerschte zoozeer de geheele literatuur, dat de overige aankondigingen daarom voor ons van weinig minder gewicht zijn. Met groote onpartijdigheid en takt heeft Weber in zijn *Anhang* de betrekkelijke verdiensten van de twee onverzoenlijke tegenstanders Spiegel en Haug erkend. De toon door den laatste aangeslagen maakt den referent niet blind voor hetgeen in zijn onderzoekingen wezenlijk waarde heeft. Wij hebben in den laatsten tijd nog al eens gelegenheid gehad onze lezers met dezen strijdlustige Filoloog bezig te houden. Het is daarom niet onaardig hier mee te deelen wat Weber o. a. van hem zegt: »ein Mann, der, wie er es gethan hat, eine 204 Druckseiten lange, rein wissenschaftlich gehaltene Besprechung einer seiner Arbeiten mit den Worten zurücksenden kann: »diese Schreiberei is *für mich völlig zwecklos; ich habe sie gar nicht gelesen*," — nun, ein solcher Mann kann denn doch wahrlich van Rechtswegen gar nicht mehr den Anspruch erheben, dass mann auf ihn und seine Leistungen überhaupt noch weiter reflectire. Nun, die Wissenschaft weiss freilich

auch mit solchen Käuzen fertig zu werden. Sie geht über ihre Flegelhaftigkeit zur Tagesordnung über, und sucht aus dem, was sie an wirklichen Leistungen bieten, das Gute heraus, das sie verwerthen kann."

Het boek is onmisbaar voor allen die, al is het dan ook niet de jongste geschiedenis der indische filologie, althans de bronnen willen leeren kennen, die hun tot recht verstand van den godsdienst der arische volken de middelen verschaffen.

Met groote vreugde begroeten wij een werkje van den jeugdigen geleerde, die zich door verscheidene belangrijke uitgaven op het gebied der Egyptologie reeds zoo hoogstverdienstelijk heeft gemaakt, Dr. Johannes Duemichen: *Der aegyptische Felsentempel von Abusimbel und seine Bildwerke und Inschriften* (Berlijn bij Hempel, 1869, 65 cts.). De reden van die blijdschap is, dat hier door een man van het vak wederom een gelukkige poging gedaan wordt, om de vruchten van de onderzoekingen der geleerden meer algemeen bekend te maken. Duemichen heeft zelf in Egypte gereisd, en rijke bijdragen tot de kennis van de geschiedenis en den godsdienst van het rijk der Farao's naar Europa met zich gebracht. Een deel van het gevondene heeft hij reeds op uitnemende wijze wereldkundig gemaakt. Thans gaat hij verder en stelt zich voor in een reeks van geschriften, wetenschappelijk en toch van allen geleerden omhaal vrij, »dit volk in zijn staats- en familieleven, in zijn godsdienstig dichten en trachten, in zijn zeden en gewoonten, in hetgeen het voor wetenschap en kunst heeft gedaan, aan eene nauwkeurige beschouwing te onderwerpen." Hij vangt zijn wandeling, gelijk hij haar noemt, aan met een beschrijving van den beroemden rotstempel van Abu-Simbel in Ethiopië, een zonnetempel door Ramses II Meriamun gesticht. Die beschrijving is levendig, onderhoudend en nauwkeurig, zooals zij slechts van iemand te wachten is, die met eigen oogen gezien heeft. Symbolen worden verklaard, inrichting en doel van het heiligdom opgehelderd en verscheidene hieroglyfische teksten, zoo van hier als van elders afkomstig, vertaald. De schrijver knoopt daaraan beschouwingen omtrent de zeden en denkwijze der oude Egyptenaars, die niet alleen van een helder inzicht in hun eigenaardig karakter, maar ook van warme liefde en bewondering voor dit merkwaardig volk getuigen. Het werkje wordt besloten met een ontleding en gedeeltelijke vertaling van het beroemde gedicht van Pentaur, dat ook te Abu-Simbel op de tempel-

wanden is gebeiteld, en aan de lezers van dit Tijdschrift uit een artikel van den Heer Pleyte bekend is.

Van anderen aard is de verzameling van opschriften door den welbekenden Comte de Vogüé, onder den titel van *Syrié centrale, inscriptions sémitiques, publiées avec traduction et commentaire* (Parijs, 1869. Prijs ƒ16.50) uitgegeven. Het werk bevat palmyreensche, auranitische en nabatesche opschriften, waarbij eenige op papyrus geschrevene teksten gevoegd zijn. De nauwkeurigheid der overschrijving, de juistheid der ontcijfering en der vertaling te beoordeelen ligt niet in mijn macht, ofschoon wij mogen aannemen, dat zij, wat de hoofdzaken betreft, vertrouwen verdienen. Heeft de Vogüé goed gelezen, dan werden in 't begin onzer jaartelling te Palmyra vereerd de goden Baalsamin (Gr. *Διῒ μεγίστῳ κεραυνίῳ*), de Baäl des hemels als dondergod beschouwd, en die door De Vogüé, niet geheel terecht naar ik meen, met den zonnegod wordt vereenzelvigd; voorts de goede fortuin (גדא טבא), Aglibol en Malakbel, de eerste een maangod, de laatste een zonnegod, gelijk ook blijkt uit de latijnsche vertaling: *Sol sanctissimus;* Jarhibol, een andere maangod, de heer der maand, Menotyrannos, zooals de grieksche overzetting luidt; Shamash, de zonnegod en Bel. Al deze goden verschillen in beteekenis niet veel, maar werden toch reeds sedert eeuwen afzonderlijk aangebeden. Baalsamin maakte met Malakbel en Aglibol een zekere triade uit, en droeg het egyptische symbool der heerschappij op het hoofd(?). Indien het juist is, wat D. V. beweert, dat wij in zekeren god Athi, ook te Palmyra genoemd, den welbekenden Atys of Attes moeten zien, dan vinden wij hier te Palmyra een aardig voorbeeld van het synkretisme der eerste eeuwen onzer jaartelling. Syrofenicische, assyrische en klein-aziatische godheden zijn hier dan vreedzaam vereenigd en zelfs een egyptisch zinnebeeld ontbreekt niet.

Te Siah in Hauran en bij de Nabateërs heeft De Vogüé den god Kasios קסיו, Jupiter Casius gevonden, een plaatselijken god, wiens vereering zeer wijd verbreid was. Twee bergen, de een bij Seleucië en Antiochië, de ander op de grens van Syrië aan de egyptische zijde, droegen dien naam. Kasios was dus een berg- of steengod, wiens naam misschien, evenals *Gabal* (Elagabalos, God Gabal te Emesa) eenvoudig berg beteekent. Zijn symbool is de konische steen, zinnebeeld van de scheppende of telende natuurkracht, zonder onderscheid van sekse. Of D. V. recht heeft daarin een *souve-*

nir oblitéré et obscène du Dieu unique te zien, en of zijn verklaring van den berg- en steenkultus juist is, zou ik zonder nader, nauwkeurig onderzoek niet durven aannemen, en het eerste betwijfel ik sterk. In nabatesche opschriften eindelijk komt de god Elath of Allath (een vorm van El volg. D. V.) elders geschreven אלתון voor. Voor 't eerst wordt hier dus die naam, bij de Arabieren gewoon, en ook aan de Puniërs niet onbekend, in 't arameesch aangetroffen. De schrijver meent dat El bij de Nabateërs, evenals bij de Feniciërs, Syriërs, Assyriërs en Palmyreners als bijzondere god werd aangebeden, en dat de naam alleen bij de Joden generisch was. Dit laatste is zeker onjuist, want ook bij de Assyriërs vinden wij hetzelfde. Dat enkele godennamen zoowel een bijzonderen god als de godheid in 't algemeen aanduiden, is bij de zoogenaamde semietische volken zeer gewoon. Het is dus niet onmogelijk dat El bij de Nabateërs, bij wie hij nevens de grieksche en talrijke inlandsche goden, zooals Dusares, Theandrios en Theandritis, Aumu, Aziz, Ethaos, Wasseath en Aikalos werd aangeroepen, evenzeer deze dubbele beteekenis had. Doch, hetzij men zich met sommige beschouwingen van den geleerden schrijver vereenige, hetzij men die niet aanneme, zijn werk is voor de kennis van de semietische godsdiensten van hooge waarde.

Het nieuwste nommer van *The Journal of the royal Asiatic Society of Gr. Britain and Ireland, New-Series, Vol. 4, Part.* 1 (Londen bij Trübner & C°. 1869) bevat verscheidene voor de godsdienstwetenschap belangrijke artikelen. Daaronder reken ik de voortzetting van Fox Talbot's *Contributions towards a Glossary of the Assyrian Language*, waarin o. a. eenige priesterlijke titels en namen en bijnamen van goden verklaard worden. Fox Talbot is misschien nu en dan te zeer geneigd om stoute hypothezen voor feiten te doen doorgaan, maar de scheiding tusschen het welbewezene en het twijfelachtige dat hij geeft is niet moeilijk te maken, en van het nieuwe dat hij voorstelt, is lang niet alles verwerpelijk. Als twijfelachtig beschouw ik bijvoorbeeld zijn verklaring van het woord *Nimiki*, dat o. a. voorkomt in den titel van Nebukadrezar: *Mustalam akhiz nimiki*. Talbot zegt, dat deze titel nog niet verklaard is. Dat Oppert haar reeds vertaalde: *executor oraculorum inexplicabilium* schijnt hem ontgaan te zijn. De afleiding van עמק *profundus, inexploratus*, die hij aanbeveelt, is ook reeds bij Oppert, *Expéd. en Mésop.* 2, 304 te vinden. Talbot houdt *nimiki* voor de goden, en

vertaalt den bovenstaanden titel: »preserver of the possessions of the gods." *Bel Nimiki* is dan volgens hem: Heer der goden. Heer der mysteriën, is dunkt mij veel beter. Geheel verkeerd, om een ander voorbeeld te noemen, is zijn vergelijking van het Assyr. *tamu* = zon, *tam* = dag, met den naam van den egyptischen god Tum of Tem. Deze twee namen hebben niets met elkander te maken. Tum of Tem is de verborgene, de niet-zichtbare, terwijl volgens Talbot zelf *Tamu* de schitterende en dus zichtbare zon beteekent. Onder den titel: *Contributions to the knowledge of Parsee literature* geeft Dr. Ed. Sachau, na een belangrijke inleiding over de verschillende perioden der pârzische letterkunde, een verslag omtrent eenige pârzische handschriften van de nieuw-perzische klasse, voor de latere geschiedenis van het Pârzisme belangrijk. Evenzeer tot den jongsten tijd behooren de chinesche bronnen, waaruit Wm. F. Mayers zijn *Illustrations of the lamaist System in Tibet* ontleent. Voor de kennis van het hedendaagsche Lamaïsme is dit artikel, dat het Nommer besluit, van gewicht.

C. P. T.

VARIA.

Met het *twaalfde* deel van de Bibliotheek van Moderne Theologie heeft de heer Maronier een *eerste* reeks afgesloten. De in dit jaar aangevangen *tweede* reeks brengt eenige verandering aan in het oorspronkelijke plan, die wordt aangeduid door den uitgebreider titel *Bibliotheek van Moderne Theologie en Letterkunde.* Wij verheugen ons in deze uitbreiding; zij zal den geachten verzamelaar wenschelijk voorgekomen zijn, en zeker zal zij den kring der vrienden van Maronier's inderdaad keurige »Bibliotheek'' nog weder doen toenemen. Wie niet in de gelegenheid zijn om het beste van de buitenlandsche periodieke pers in te zien, mogen zich verzekerd houden, dat niet licht een belangrijk en schoon voortbrengsel van de moderne theologie en letterkunde hun ontgaan zal, indien zij aan deze Bibliotheek voortdurend hunne belangstelling blijven wijden.

Wij ontvingen ook nog de *Afscheidsrede, uitgesproken te Leiden den* 13 *Juny* 1869, door J. H. Maronier; en van denzelfden werkzamen geleerde: *Eenvoudige handleiding bij het Godsdienst-onderwijs*, 160 bladz. *f* 1,30. Dit laatste is zeer geschikt om als leesboek aan katechisanten in handen gegeven te worden, en ook aan volwassenen, die, bij beginnende belangstelling in de opvatting van het Christendom welke met de hedendaagsche geschiedkunde en menschkunde niet in strijd is, allereerst behoefte hebben aan een voorloopig overzicht. Die mannelijke en stichtelijke *Afscheidsrede* vond ongetwijfeld reeds haren weg.

De *Evangelie-Spiegel*, waarvan Maronier almede de redactie op zich nam, leverde ook dit jaar maandelijks menig belangrijk opstel, en blijft dus zijn volle recht op aanbeveling en ondersteuning behouden.

Te Krommenie [bij J. de Haan] gaat de uitgave van *Godsdienstige Toespraken* onder den algemeenen titel van *Taal des Geloofs* geregeld voort. De *derde* Jaargang, met Augustus l. l, begonnen, zal toespraken op de Feestdagen, en het Oude- en Nieuwe Jaar behelzen. Bijna zonder uitzondering behooren deze »Toespraken" tot het voortreffelijkste, wat de onderscheiden schrijvers op homiletisch terrein kunnen leveren.

Het *Eerste Vraagboekje, ten gebruike bij het onderwijs in den christelijken Godsdienst door H. Vrendenberg, Cz. Predikant te Varsseveld,* Amsterdam, T. Kouwenaar, 1869 bevat veel goeds, even als ook het *Catechisatieboekje over de geschiedenis van den Israëlitischen en den Christelijken Godsdienst, door H. P. Schim van der Loeff, Predikant te Bergen op Zoom.* Te Enschedé bij M. J, van der Loeff, 1869. Wij beschouwen dergelijke publicaties, allereerst als geschied voor het eigen gebruik van de opstellers, en vervolgens als *Proeven*, waaruit zich langzamerhand een *model-katechisatieboekje* zal kunnen ontwikkelen.

Het *Programma voor het jaar* 1869 *van het Haagsche genootschap tot verdediging van den Christelijke godsdienst* meldt ons, dat Bestuurders eene verhandeling bekroond hebben van den heer ALBERT BITZIUS, *Pfarrer zu Twann, kanton Bern,* over de DOODSTRAF, *bepaaldelijk met het oog op godsdienst en godgeleerde wetenschap.* Van de vijf overige over hetzelfde onderwerp ingekomen verhandelingen zijn *twee* in die mate verdienstelijk gekeurd, dat aan de schrijvers, indien zij zich bekend willen maken, een zilveren medaille (met de vrije beschikking over hunne verhandeling) zal geschonken worden. De eene is eene Nederduitsche, met de zinspreuk: *De liefde is de vervulling der wet;* de andere is eene Hoogduitsche, met 1 Mose IX: 6 als zinspreuk. Gelijke beslissing werd genomen ten aanzien van een Hoogduitsch antwoord op de vraag naar eene *geschiedenis der godsdienstige bewegingen in Klein-Azie, gedurende de twee eerste eeuwen onzer aartelling.* Deze verhandeling heeft tot motto: *Τὸ ῥῆμα Κυρίου κ. τ. ἑ.* Men zie omtrent drie *buiten beoordeeling gelaten* verhandelingen de *Protestantische Kirchenzeitung* van 16 Januari, l. l.

De volgende prijsvragen worden bij vernieuwing of voor het eerst uitgeschreven, om beantwoord te worden vóór 15 Dec. 1870:

I. *Eene apologetische verhandeling over de blijvende waarde van den Christelijken godsdienst.*

II. *Wat heeft* JEZUS *geleerd aangaande de bestemming van elken mensch tot zedelijke volkomenheid? Hoe moet op wijsgeerige gronden over die leer worden geoordeeld?*

III. *Hoe heeft zich het geloof aan de zedelijke wereldorde historisch ontwikkeld? Hoe behoort deze heden ten dage te worden opgevat? In hoeverre is hare erkenning onmisbaar te achten voor het zedelijk leven.*

IV. *Welke theologische en anthropologische onderstellingen liggen tot grondslag aan de erkenning van 's menschen recht op gewetensvrijheid? Hoedanige opvatting van het Christendom is met die onderstellingen in volle overeenstemming?*

V. *In welke betrekking staat het* JEZUITISME *tot de beginselen en de historische ontwikkeling der Christelijke kerk, en wat is er voor hare toekomst van te wachten?*

VI, *Eene verhandeling over den* INVLOED, *dien de wijsgerige stelsels op de Christelijke godgeleerdheid in Nederland hebben uitgeoefend, van den tijd der kerkhervorming tot onze dagen?*

Het programma, dat, op franco aanvrage, van den Medebestuurder en Secretaris des Genootschaps Prof. van Hengel te verkrijgen is, geeft verslag van het oordeel over de overige verhandelingen, die vóór 15 Dec. 1868 inkwamen, maar geenerlei bekrooning konden verwerven.

Het *derde*, September-nommer van *Compte Rendu des principale Publications scientifiques (Theologie et Philosophie) a l'Etranger* behelst weder de vertaling of een verslag van hoogst belangrijke werken. *La dogmatique du* XIXme *siècle, de* A. Mücke; *Morale chrétienne, de* Th. Fr. Schmidt; *La theologie allemande contemporaine, de* Carl Schwarz, enz.

In de *Revue de Theologie* van Juli en Aug. wordt het breedvoerig verslag dat A. Carrière geeft van Kuenen's werk: *De godsdienst van Israel tot den ondergang van den joodschen staat* voortgezet, en een kritiek geleverd van Pr. Ch. Bois, *Evangile et liberté, Conferences*: en van het werk van Dr. Réville: *Histoire du dogme de la divinité de Jésus Christ*. In het *Literarisch Overzicht* van ons 5de stuk werd de herinnering verzuimd, dat Dr. Hooykaas een nederduitsche vertaling van dit werk leverde.